موسوعة

الإسلام وإيران

(ديناميكية الثقافة وحيوية الحضارة)

الدكتور علي أكبر ولايتي

٣ / ٤

الرسم البياني التاريخي للثقافة والحضارة الإسلامية

القرن ١٤ ١٣ ١٢ ١١ ١٠ ٩ ٨ ٧ ٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١

دار الهادي


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

موسوعة

الإسلام و ايران

«ديناميكية الثقافة وحيوية الحضارة»


بسم الله الرحمن الرحيم

موسوعة
الإسلام و ايران

«ديناميكية الثقافة وحيوية الحضارة»

تأليف

الدكتور علي أكبر ولايتي

«مستشار قائد الثورة ووزير الخارجية السابق للجمهورية الاسلامية الايرانية»

تعريب

عبد الرحمن العلوي

الجزء الثالث

دار الهادي

للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

المقدمة

منذ فترة طويلة، كان الهاجس الذي ينتابُني كمسلم ايراني هو الهوية الثقافية والحضارية للاسلام وايران. ولذلك كنت انطلق بشوق الى أية جهة احتمل ان أجد ضالتي فيها. فاذا كانت تلك الضالة خطاباً كنت استمع اليه، واذا كانت مقالة كنت أقرأها، فأدركت تدريجياً مدى الظلم العظيم الذي لحق بأمتنا وشعبنا وثقافتنا وحضارتنا بفعل سوء نية الأجانب وتكاسلنا.

فالأجانب أنكروا من جانب فضائل المسلمين، والمسلمون تساهلوا من جانب آخر في كتابة وعرض انجازاتهم ومكتسباتهم العلمية والثقافية. فانتشر بالنتيجة هذا الخطأ العالمي حتى بين المسلمين وهو ان الغربيين يتفوقون على غيرهم في الخلقة ويتميزون بذكاء استثنائي لا نظير له في الامم الاخرى بما فيها الأمة الاسلامية. فالغربيون بدءاً باليونان القديمة ومروراً بروما وإنتهاءاً بعصر النهضة، كانوا هم الطلائع والرواد والمنتجين، اما الشرقيون والمسلمون فليسوا سوى تابعين ومستهلكين.

والنتيجة العملية لمثل هذا الاعتقاد الواسع الذي يُبلَّغ له منذ حوالى قرنين من الزمن والى يومنا الحاضر هو أن لا نقوم بأية جهود لا جدوى فيها وان نتقبل مصيرنا المحتوم كأناس من الدرجات الدنيا بجميع ما يترتب على ذلك من تبعات

سياسية وثقافية!

وهكذا نرى كيف أدت الفطنة الشيطانية للمتسلطين الغربيين وغفلتنا نحن المسلمين بمرور الزمن الى ظهور قناعات لدى ابناء بلادنا ينبغي عدها صفات ثانوية كقولهم: لا نسعى دون جدوى! لا نستطيع ان نرتقي ذرى العلم والمعرفة وعلينا ان نكتفي بذلك الحد المقدَّر لنا منذ الأزل(١).

وليس ثمة ألم أقسى على كل ملتزم من ان يرى سحق وضياع اعتبار عقيدته وأمته. فمنذ تلك الفترة التي تعرضت فيها البلدان الاسلامية والشرقية للغزو الغربي العسكري والثقافي والدعاية لمثل هذه القناعات التي تُعد المصداق الأتم للاستعمار، ظهرت شخصيات كبرى تهتف بشعار ايقاظ الشرق والمسلمين، وتقرع طبول الدعوة للصحوة الشرقية والاسلامية في مقابل دعوات التفوق الثقافي والحضاري الغربية(٢).

امواج الصحوة الاسلامية أخذت تتسع وتمتد منذ مائتي عام والى يومنا هذا. وأهم مكتسبات هذه الحركة التاريخية هي الاعادة التدريجية للثقة بالنفس الى العالم الاسلامي، بحيث ان الادعاء الغربي القديم بالتفوق والأفضلية بات ذا تأثير أقل رغم شدة الدعايات الصوتية والتصويرية والالكترونية.

في هذا اليوم بطل سحر سحرة فراعنتنا، وفقدت حنّاؤهم لونها. غير أن هذه الصيانة، سياسية قبل ان تكون علمية. فالتيار الأول والمعكوس للاستعمار الثقافي كان يتوخى فرض الاستعمار السياسي والاستغلال الاقتصادي.

اذن كان ينبغي استثمار ما أعده رواد ودعاة اليقظة السياسية والثقافية مع التمهيد لاعادة الثقة بالنفس علمياً ومعرفياً.

من أجل تحقيق هذا الهدف، بُذلت جهود كبيرة قيمة من قبل بعض الشخصيات الكبرى. والتحرك ضمن هذا الاتجاه يكشف عن أننا في بداية الطريق ولا زالت تفصلنا عن الهدف مسافة كبيرة، ولكن الذي لاشك فيه هو أن الحركة

قد بدأت حقاً.

هذا الكتاب نتاج جهد طويل الى حد ما وعلى أساس تفكير ـ ربما هو جديد ـ كان يخطر في ذهني منذ سنوات طويلة. وقد توصلت من خلال التروي وامعان النظر الى نتائج ربما لازالت غير ناضجة تماماً وبحاجة الى دراسة ونقد أهل الرأي وأصحاب الاختصاص. الخطوط العريضة لهذا التفكير كالتالي:

المرحلة الاولى: بدأ تاريخ الاسلام من مكة المكرمة بدعوة الرسول الاكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم. وهذه هي بداية الحركة في تاريخ الثقافة والحضارة الاسلاميتين.

المرحلة الثانية: تبلورت هذه الحركة المهمة في تاريخ الانسان حين تشكيل الحكم الاسلامي في يثرب والتي تحول اسمها منذ ذلك اليوم الى مدينة النبي. ويمكن ان نستوحي من هذه التسمية ان المدنيّة الاسلامية قد أُسست بهذه الحركة.

المرحلة الثالثة: انتشار الاسلام في جهتين: الاولى انتشاره في جزيرة العرب، والثانية انتشاره في العالم المتحضر آنذاك مثل بلاد ما بين النهرين، وايران، وبلاد الروم، ومصر، والحبشة، والهند، وماوراء النهر، والصين، والهند الصينية، وشمال أفريقيا، وجنوب اوربا. وبلغت هذه المرحلة ذروتها في القرنين الهجريين الأول والثاني.

المرحلة الرابعة: وهي عبارة عن مجاورة الثقافة والحضارة الفتية الاسلامية للحضارات العالمية القديمة، والسعي لمعرفة تلك الحضارات ونقلها الى عالم الحضارة الاسلامية. بدأت هذه الحركة بشكل جاد منذ القرن الثاني واستمرت حتى القرنين الثالث والرابع الهجريين. وسلك هذا الانتقال الحضاري طريقين:

أـ الترجمة التي تُعد أهم اشكال الانتقال وتُدعى في التاريخ باسم نهضة الترجمة. وتُعد هذه الحركة لا نظير لها في تاريخ الحضارات القديمة من حيث سرعة وحجم

المعارف المنتقلة، حتى ان أباً وابنه ـ وهما حنين بن اسحاق، واسحاق بن حنين ـ ترجما من اليونانية والسريانية الى العربية نحو ٢٠٠ كتاب ورسالة(٣).

ب ـ تأسيس المكتبات ونقل الكتب من الأقاليم الحضارية المجاورة الى اقليم الحضارة الاسلامية.

ج ـ انتقال المفكرين ـ أو جذب الأدمغة المفكرة بالاصطلاح المعاصر ـ الى المراكز العلمية والتعليمية في العالم الاسلامي.

المرحلة الخامسة: عصر ازدهار الحضارة الاسلامية الذي بدأ منذ القرن الثالث واستمر حتى القرن الخامس الهجري.

المرحلة السادسة: عصر ازدهار الثقافة الاسلامية العميقة والأدب العرفاني. والتلاحم الوثيق بين العرفان والأدب يُعد من عجائب الثقافة الاسلامية. وتتمتع هذه الدائرة برصيد عظيم لا يمكن ان يُقاس به أي رصيد ثقافي آخر. وبلغ عظماؤها الذرى وأصبحوا كواكب لامعة في سماء المعرفة. وبدأ ازدهار هذه المرحلة منذ القرن الرابع وتألق في القرن السابع الهجري.

المرحلة السابعة: عصر الفن وفن العمارة. ولربما هي لغة سنة التاريخ المنطقية ان لا يزدهر الفن والخط والرسم وفن العمارة والبناء ما لم تبلغ العلوم العقلية والتجربية الكمال، وما لم تتعمق معرفة الانسان بالوجود والحياة، وما لم يزدهر الأدب.

والغريب في الأمر انه بعد الضربتين الكبيرتين اللتين وجهها الصليبيون والمغول للعالم الاسلامي وبعد الخرائب التي نجمت عن هاتين الكارثتين، ظهرت الحركة الفنية ـ المعمارية، وبشرت باحياء الاسلام في العصر الصفوي ـ العثماني ـ الغوركاني، وعليه ليس من باب الصدفة ان نرى ذروة الفن الاسلامي في ايران والدولة العثمانية والهند منذ القرن التاسع وحتى القرن الثاني عشر الهجري.

المرحلة الثامنة: عصر الجمود. الغزوان الكبيران الطويلان الصليبي والمغولي من

غرب وشرق العالم الاسلامي ـ حيث استمر الاول نحو مائتي عام والثاني نحو ثلاثمائة عام ـ وما خلَّفاه من آثار ونتائج وخيمة، استنزفا طاقات المسلمين وأشاعا الخرائب والدمار. فما قام في مصر والهلال الخصيب(٤) من ثقافة وحضارة على يد المسلمين، تقوَّض على يد الصليبيين. وما شيَّده المسلمون في ماوراء النهر وخراسان والعراق، حوَّله المغول الى بلاقع. فهؤلاء نفخوا في الثقافة الاسلامية العالية روح اليأس بكل قسوة وهمجية، وزعزعوا كيان مدنيّة المسلمين من خلال تدمير مدنهم وتخريبها.

ورغم ان الاسلام يحمل في ذاته جوهرة الحركة والتطور والتقدم والتكامل، غير ان الغزو الصليبي والعدوان المغولي، تركا آثاراً مخربة في كيان الحضارة الاسلامية أدت في آخر المطاف الى ظهور عصر الجمود الذي بلغ أقصى مداه في القرن الهجري الثامن والنصف الأول من القرن التاسع.

المرحلة التاسعة: عصر التجديد الأول لحياة العالم الاسلامي. فالهزيمة التي لحقت بالصليبيين في الشام وفلسطين على يد صلاح الدين الأيوبي (١١٨٧ م/ ٥٨٣ هـ) والمغول في عين جالوت على يد مماليك مصر (١٢٦٠م) خلقت محيطاً آمناً في الشام والروم وشمال أفريقيا استطاع الحفاظ على كثير من التراث العلمي والثقافي المتبقي.

الى جانب شجاعة صلاح الدين وسيفه، ومقاومة مماليك مصر، لابد من الاشادة ايضاً بتدبير نصيرالدين الطوسي، وشمس الدين صاحب الديوان، وعطاء الملك الجويني، ورشيدالدين فضل الله الهمداني الذين خاطروا بأنفسهم من اجل حفظ ما لم يدمره الغزو المغولي. ولاشك في انهم لا يقلون في هذا الدور أهمية عن مجاهدي مصر والشام وفلسطين. بانتقال ما تبقى من تراث للثقافة والحضارة الاسلاميتين في بلدان العالم الاسلامي المحترقة، أخذت تنمو فسائل جديدة تحولت الى أشجار عظيمة في الامبراطوريات العثمانية والصفوية، والغوركانية، فازدهرت الاوضاع السياسية للعالم الاسلامي.

المرحلة العاشرة: الغزو الاستعماري وبدء عهد الجمود الثاني. فبعد النهضة الاوربية، ظهرت بلدان قوية في اوربا لجأت الى غزو بلدان العالم الاسلامي بحثاً عن المواد الأولية الرخيصة والحصول على أسواق لتصريف منتوجاتها الصناعية. فغزا البرتغاليون افريقيا والهند ومسقط وايران، وغزا البريطانيون غربي افريقيا وشرقها وجنوبي آسيا وجنوب شرقها، وغزا الفرنسيون مصر وشمال افريقيا وغربها، وغزا الايطاليون شمال افريقيا وشرقها، وغزا الهولنديون جنوب شرق أسيا.

هذه الظاهرة بدأت منذ القرن الخامس عشر الميلادي وبلغت أوجها في القرن التاسع عشر.

لابد من الاشارة الى الغزو الغربي الثاني الذي حمل عنوان الحروب الصليبية الثانية والذي يُعد أعقد من الغزو الأول. ففي هذه المرة جاء الصليبيون بدون بيرق صليبي، واستخدموا الأسلحة النارية بدلاً من السيوف. والأخطر من ذلك كله محاولاتهم التي استهدفت تغيير الثقافة الاسلامية وتدمير عقيدة المسلمين وسائر الامم التي أخضعوها لسيطرتهم.

هذه الحركة الغربية الواسعة تركت آثارها السيئة على العالم الاسلامي برمته، أو حسب تعبير محمد قطب انها ساقت المسلمين الى عصر جاهلي جديد هو عبارة عن شكل آخر للاستعمار الفكري أو الاستعمار المزين باستدلالات فكرية وفلسفية قائمة على فكرة فصل الدين عن المجتمع. وتحدثوا عن تجربة الغرب كتجربة ناجحة في هذا المضمار قائلين ان تقدمهم يعود الى تحررهم سياسياً واجتماعياً من سلطة الكنيسة وخروجهم من عصر الظلمات الى عصر التنوير، داعين المسلمين الى الانفصال عن الاسلام من أجل وضع القدم في طريق التقدم!

هذه الدعايات الغربية التي كانت اكثر تأثيراً من قنابل المدفعية، استقطبت بعض السذج والسياسيين الشاعرين بالاحباط السياسي والاجتماعي في المجتمعات

الاسلامية، وظهور ظاهرة عجيبة في العالم الاسلامي لم تكن موجودة من قبل، فأصبح بعض ابناء المسلمين دعاة بلا أجر ولا راتب للفكر الغربي! وليس باستطاعة الغربيين ان يجدوا طريقاً أفضل من هذا لتغيير الامة الاسلامية.

واستمر هذا النهج الاستعماري الى هذا اليوم، رغم ان هناك تغييراً في التكتيك بين فترة واخرى.

هذه المرحلة من الجمود اكثر جدية من الجمود الذي اعقب الحروب الصليبية الاولى والغزو المغولي. ففي تلك المرحلة انتصرت الثقافة الاسلامية على الغزاة المنتصرين عسكرياً. اما في هذه المرحلة فقد كانت الغلبة الثقافية للغزاة في بادئ الأمر فقد حملوا معهم الى العالم الاسلامي التكنولوجيا، والثقافة اللادينية أيضاً.

الغزو الفكري الغربي الهادف الى تغيير ثقافة المسلمين، كان بمنزلة صعقة كهربائية موجهة الى المراكز العصبية للعالم الاسلامي، أدت ـ بصرف النظر عن نتائجها المدمرة ـ الى بعث امواج حياتية انتجت فيما بعد سلسلة من الحركات التاريخية المتتالية في سائر بقاع العالم الاسلامي والتي نعبر عنها بالصحوة الاسلامية أو الدعوة للعودة للاسلام.

المرحلة ١: الصحوة الاسلامية

يتفاوت تفسيرنا وتحليلنا لهذه الظاهرة بحسب الزاوية التي ننظر منها اليها. ولذلك اخذ المفكرون يعبرون عنها بعناوين مختلفة بحيث يمكن ان يفهم منها طبيعة رؤيتهم اليها وتحليلهم لها، مثل: الاصلاحية، والسلفية، والعودة الى الذات، ومحاربة الخرافة، والحداثة، ومناهضة الاستعمار، ووحدة المسلمين، واليقظة الاسلامية.

انتخابنا لاصطلاح الصحوة الاسلامية، وتخصيصنا فصلاً مهماً من فصول هذا

الكتاب لهذا المبحث، نابع من شمولية هذا الاصطلاح وتجانسه مع سائر الفصول.

والنقطة الاخرى التي لا تقل في اهميتها عن هذه التسمية، لربما هي اكتشاف نوع من التماثل بين مختلف مراحل تاريخ الثقافة والحضارة الاسلاميتين في المرحلة الاولى وقبل الغزو المغولي ومرحلة الصحوة الاسلامية في العصر الراهن.

ويبدو ان مسار منحنى الثقافة والحضارة الاسلاميتين يتكرر، ويذكر هذا الوضع بنوع من فلسفة التاريخ حيث ان التاريخ ليس سوى تكرار للوقائع والأحداث، أو لربما تكمن في أعماق الاسلام حالة الاحياء والتجدد. والشاهد على ذلك هو مصير الاسلام في العصر الراهن الذي يُعد بشهادة جميع المراقبين المحليين والأجانب انه اكثر الأديان جاذبية لجميع الأمم والشعوب.

من هذه الظاهرة يمكن أن نستنتج ان هذا الدين لازال حياً، ولازالت لديه مثل سائر الكائنات الحية القابلية على التصفية من الداخل وترميم العناصر المتآكلة والتخلص من المواد الفاسدة أو المفسدة، والدفاع عن نفسه في مقابل هجمات العناصر الغريبة المؤذية الضارة، والنمو، وتحويل الطاقات والقابليات الموجودة من حالة القوة الى حالة الفعل.

بدأت الصحوة الاسلامية ـ كبداية الاسلام نفسه ـ بدعوة الناس. فانطلق الأمير عبدالقادر، والسيد جمال الدين الأسدآبادي، والشيخ محمد عبده، والسيد أحمد خان، والشيخ فضل الله النوري، وعبدالرحمن الكواكبي، والشيخ شامل، ورشيد رضا، والعلامة اقبال اللاهوري، والسيد حسن المدرس، وحسن البنا، وسيد قطب، وابو الأعلى المودودي، والسيد محسن الأمين وغيرهم، ثم أخيراً الامام الخميني لدعوة الناس للعودة لاحياء الاسلام، واستقبل الناس هذه الدعوة وأخذوا يبايعون الاسلام ثانية زرافات زرافات. وتبلور عن تلك الدعوة وهذه الاستجابة نهضة واسعة لاحياء الدين والقيم الدينية في سائر ارجاء العالم

الاسلامي.

التنقيب في التاريخ المعاصر والنظرة المتفحصة الى دقائق ما حدث في عصرنا، يكشف بوضوح عن الحقيقة التالية وهي لا يوجد بلد اسلامي إلّا وفيه أثر للصحوة الاسلامية أو نهضة العودة الى الاسلام. مثل هذه الحقيقة تكشف عن النجاح الكبير في المرحلة الاولى من الولادة الاسلامية الجديدة.

هذه المرحلة مهمة الى درجة كبيرة بحيث دفعت الطامعين بالبلاد الاسلامية وورثة الاستعمار القديم لارتداء زي الدفاع عن حقوق الانسان والسلام والأمن والديمقراطية، وطرح نظرية (حوار الحضارات)، من أجل القضاء على الاسلام. ووقفوا بعد انهيار الاتحاد السوفيتي بجميع ما لديهم من امكانات عسكرية وغير عسكرية، صفاً واحداً بوجه المسلمين.

المرحلة ٢: تأسيس حكومة اسلامية

المرحلة الاخرى بعد مرحلة الدعوة لعودة الاسلام هي تأسيس حكومة اسلامية. في كلا الدائرتين السنية والشيعية نلاحظ جهوداً نظرية وعملية لتأسيس حكومة اسلامية. في العالم السني تُطرح الدعوة لاعادة عنصر الخلافة كمحور لتأسيس حكومة اسلامية من قبل مختلف المفكرين. ويُعد رشيد رضا الذي هو من مؤسسي الفكر السلفي، أحد الذين طرحوا موضوع الخلافة بشكل جاد. وكان اقتراحه ان يتم تأسيس حكومة اسلامية عاصمتها الموصل ومبايعة الامام الهادي ـ وهو امام اليمن الزيدي آنذاك ـ كخليفة للمسلمين.

وفي العالم الشيعي نظّر آية الله النائيني لتأسيس حكومة اسلامية في العصر الجديد وذلك في كتابه الذي يدعى «تنبيه الامة وتنزيه الملة». كما رسم الامام الخميني الملامح المعاصرة لنظرية الحكومة الاسلامية من خلال طرح موضوع

«ولاية الفقيه».

الجزء الثاني من هذه المرحلة هو تأسيس حكومة اسلامية. ففي شمال نيجيريا أسس عثمان دان فوديو حكومة اسلامية في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي دامت نحو مائة عام.

في العالم السني، جرت محاولات ناجحة ونصف ناجحة اخرى. ففي السودان قام حسن الترابي من الاخوان المسلمين ـ كمنظّر لتأسيس حكومة اسلامية ـ باسقاط حكومة جعفر النميري العلمانية بدعم من الجنرال حسن البشير، فأسس حكومة اسلامية ودعا الى اجراء الشريعة.

في تركيا أسس نجم الدين اربكان حزب الرفاه لتأسيس حكومة اسلامية دون ان يعلن عن هذا الهدف خوفاً من جنرالات الجيش التركي. ومن خلال الكثير من الجهود والتغيير المتكرر في التكتيك تمكن من تشكيل حكومة ائتلافية مع السيدة تانسو تشيلر، والتي من أهم انجازاتها اعادة حجاب السيدات، واقامة صلاة الجماعة في الدوائر، وتوسيع مدارس الامام الخطيب.

في الجزائر ظهرت جبهة الانقاذ الاسلامية الى الوجود بزعامة عباس مدني لتأسيس حكومة اسلامية، ثم انتشرت بسرعة وحصلت على أغلبية الآراء في الانتخابات البلدية في جميع مدن الجزائر.

وفي العالم الشيعي أسس آية الله السيد عبدالحسين اللاري حكومة اسلامية على اساس ولاية الفقيه في جنوب ايران وذلك في مطلع القرن الميلادي العشرين.

ولربما يمكن عد حكومة جيلان على يد ميرزا كوجك خان في اطار حزب الاتحاد الاسلامي، مع شيء من التساهل، أحد النماذج الناقصة لتأسيس حكومة اسلامية.

الخطوة الناقصة التي جرت في عهد ضياء الحق في باكستان والمتمثلة في

المصادقة على (لائحة الشريعة) في البرلمان الباكستاني وتغيير اسم باكستان الى الجمهورية الاسلامية الباكستانية، تعد جزءاً من الخطوات التي جرت لتأسيس حكومة اسلامية. ويمكن في آخر المطاف ان نصف تأسيس حكومة الجمهورية الاسلامية الايرانية، المصداق الكامل للحكومة الاسلامية في العصر الراهن.

المرحلة ٣: انتشار الاسلام

المرحلة الثالثة، بدأت بعد الدعوة وتأسيس الحكومة في القرن الأول الهجري وفي المرحلة الاولى من تكامل المدنية الاسلامية، ثم انطلقت بسرعة، وتكررت في اعادة الاسلام من جديد في العصر الحديث. فالتقدم السريع للاسلام في امريكا وأوربا وأفريقيا في العقود الأخيرة، يُعد من النماذج البارزة على انتشار الاسلام السريع.

المرحلة ٤: اعادة تشييد الثقافة والحضارة الاسلاميتين

الثقافة الاسلامية تعيد في هذا اليوم تشييد نفسها في ظل صحوة المسلمين. وشُلّت أيدي سحرة فرعون باحياء واعادة بناء الثقافة الاسلامية. ففي هذا اليوم بهتت ألوان القيم الغربية المستوردة ليس لدى المثقفين فحسب وانما لدى الجماهير المليونية المسلمة بأسرها، ووقف حملة لواء الثقافة الاسلامية بوجه منظري الثقافة الغربية، وأنتجوا من خلال الاستناد الى الثقافة الاسلامية الغنية، نتاجات عقائدية ـ ثقافية عظيمة.

المصنفات العظيمة مثل جاهلية القرن العشرين لمحمد قطب، والمستقبل لهذا الدين لسيد قطب، وفلسفتنا واقتصادنا لآية الله السيد محمد باقر الصدر، وماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ لأبي الحسن الندوي، واصول الفلسفة واسلوب

الواقعية للعلامة الطباطبائي وآية الله مرتضى المطهري، نماذج لتنظير المثقفين والرساليين المسلمين من اجل بلورة الثقافة الاسلامية وإحيائها من جديد. كما ان جهود بعض الشعوب الاسلامية الرامية للحصول على الفنون والتكنولوجيا الحديثة والتي ارعبت المستعمرين الغربيين، تحكي عن طلوع جديد لفجر الحضارة الاسلامية.

تطبيق المنحنى الجديد على المنحنى القديم

لربما يمكن من خلال تطبيق نقاط معلومة للمنحنى الجديد (احياء الثقافة والحضارة الاسلامية) على نقاط مماثلة في المنحنى الأول للحضارة الاسلامية، ان نستنتج عودة القوة للمسلمين وشموخ ثقافة الاسلام والحضارة الاسلامية في المستقبل القريب ان شاء الله.

الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم حصيلة جهود فريق من الأساتذة والمحققين والباحثين الشباب خلال ثمانية أعوام متتالية. ويمكن تصنيف هذه الجهود بحسب الزمان ونوع العمل الذي تم انجازه، كما يلي:

١ـ اخذ يُعقد في بادئ الأمر وبدعوة مني محفل علمي وثقافي اسبوعياً باشتراك السادة الدكتور محمود البروجردي، وحجة الاسلام والمسلمين الدكتور مصطفى البروجردي، والدكتور السيد محمد الترابي، ومحمدرضا الجوادي، وحجة الاسلام والمسلمين محمد جواد حجتي الكرماني، والدكتور غلام علي خوشرو، والدكتور عباس العراقجي، ومرتضى مراديان، والدكتور عباس الملكي، والمهندس محمد علي النجفي، والدكتور رضا نظر الاهاري. وتم خلال اجتماعات ذلك المحفل الاسبوعية بحث الموضوع بشكل واسع ومن جميع الجوانب، الى ان توصلنا بشكل تدريجي الى نتيجة مشتركة.

٢ـ من خلال اعراب المسؤولين المحترمين في القناة التلفزيونية الرابعة لاسيما

السيد الدكتور رضا بورحسين رئيس القناة آنذاك والسيد محمد علي رامين المقدم والمعد، تم اعداد أربعين حلقة تلفزيونية لمحاضرات القيتها على لفيف من الطلبة الراغبين ضمن برنامج يحمل عنوان (احياء الثقافة والحضارة الاسلاميتين).

بعد فترة زمنية طرح موضوع الصحوة الاسلامية كمكمل للمسار التاريخي للثقافة والحضارة الاسلاميتين. وطلبت القناة التلفزيونية الرابعة اعداد برنامج بهذا الخصوص. فتم اعداد هذا البرنامج بعد تحضير مقدماته ضمن مرحلتين: المرحلة الاولى تتألف من ٣٩ حلقة شارك فيها الى جانبي الدكتور عباس الملكي، والمرحلة الثانية تتألف من ٢٦ حلقة ساهم فيها الى جانبي السيد محمد الساجدي، وقد بُث الجزء الأعظم منها، من تلفزيون الجمهورية الاسلامية الايرانية.

٣ـ اقترح السيد صادق الخرازي وكيل وزير الخارجية لشؤون التعليم والبحث آنذاك، والسيد علي الموجاني مدير مركز الوثائق العام، ان يُعرَّف هذا الموضوع ويُتابع على شكل مشروع تحقيقي، حيث تم التوقيع على هذا المشروع. وبعد التحاق السيدين الخرازي والموجاني بسفارة ايران في باريس، تابع الدكتور رضا نظر الآهاري ـ المدير العام الجديد لمركز الوثائق ـ هذا المشروع بدعم من السيد علي رضا المعيري الوكيل الجديد لشؤون التعليم والبحث.

وعلى اساس فكرة جديدة، تقرر ان يأخذ هذا المشروع شكل كتاب يعتمد محاضراتي التي بُثت من القناة التلفزيونية الرابعة على مدى ١٠٥ حلقات. وأضيف فريق آخر من الزملاء القدماء والجدد لتنظيم هذه المرحلة وهم السادة علي بهراميان، ومجيد الرهباني، وعلي سقائيان، ومحمد رضا شكيبا، وأصغر صادقي يكتا، وأصغر فتحي، وحسن فرهنك (الانصاري القمي)، وفريد قاسملو، ومحمد علي قانع زادة، ومحمد حسن الكاووسي، وجواد الكريمي، ومهدي الكريمي، ومحمد الكريمي، وأصغر المحمدي، والدكتور رضا نظر الآهاري. وقد بذل كل واحد من

هؤلاء جهوداً قيمة في هذا الاتجاه.

لابد لي ان اقدم جزيل شكري لجميع اولئك الذي ساعدوا في بلورة هذه الخدمة الاسلامية والوطنية في شتى المراحل، مع تمنياتي لهم بالتوفيق.

أخصّ بالذكر منهم الأستاذ عبد الرحمن العلوي لجهوده البالغة في تعريب الكتاب وكذلك الأخوين الفاضلين توفيق السعداني ويحيى الخليلي لعملهما في المراجعة والتصحيح والأخ الوجيه والأستاذ الحاج صلاح عز الدين صاحب دار الهادي للطباعة والنشر، لنشره الكتاب.

اتمنى ان يساهم أصحاب الرأي والفكر في رفع نواقص وعيوب هذا الكتاب وتصحيح الأخطاء المحتملة.

ومن الله التوفيق وعليه التكلان

علي اكبر ولايتي

هوامش المقدمة:

١ ـ لمزيد من الاطلاع انظر: علي اكبر ولايتي، الأزمات التاريخية، الهوية الايرانية، طهران، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٩٩٩، ص ٤٢ ـ ٦١.

٢ ـ راجع: مجموعة العروة الوثق للسيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، طهران، ١٣٩٠ هـ؛ محمد اقبال اللاهوري، احياء الفكر الديني في الاسلام، طهران، رسالة القلم، ١٩٧٧.

٣ ـ راجع: دليسي اونزاوليري، انتقال العلوم اليونانية الى العالم الاسلامي، ترجمة أحمد آرام، طهران، اصدار جامعة طهران، ١٩٦٣، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٣.

٤ ـ الأرض الخصبة الواقعة شرقي وشمالي الجزيرة العربية وتشمل العراق، وسوريا، وفلسطين. لمزيد من الاطلاع راجع: دائرة المعارف الفارسية بادارة غلام حسين المصاحب، ذيل: الهلال الخصيب.

رسم بياني للمسار التاريخي لثقافة الاسلام وحضارته

الجزء الثالث

«من الجمود الى النهضة»

الباب الأول

العوامل المؤثرة في افول نجم الحضارة الاسلامية
(من القرن الخامس وحتى منتصف القرن التاسع الهجري)

الفصل الأول: الحروب الصليبية

الفصل الثاني: الغزو المغولي وافرازاته

الفصل الثالث: المسلمون في الأندلس

الفصل الأول

الحروب الصليبية

تُعدّ الحروب الصليبية، من الأحداث الكبرى على صعيد العلاقة بين العـالمين الاسلامي والمسيحي. وقد حظيت دراسة أسباب هذه الحروب باهتمام المؤرخـين وشتى المذاهب التاريخـية والسياسية والاقتصادية. ويعزو البعض تـلك الحـروب والحملات الى الازدياد الهائل في نفوس البلدان الغربية، الأمـر الذي دفـع بهـذه البلدان للبحث عن مناطق جديدة، لاتخاذها اسواقاً تجـارية. ولذلك ظـهرت في اوربا آنذاك حركة اجتماعية واسعة مهّدت الطريق لتلبية دعوة البـابا اوربـانوس الثاني (Urbainus11) التي وجهها في ٢٧ تشرين الثاني عام ١٠٩٥ / ٤٦٨ هـ من مدينة كلرمون (Clermont) الفرنسية، لانقاذ القدس. ويرى البعض ان البابا قـد وجّه هذه الدعوة من اجل السيطرة على بلد الحواريّ بطرس (S.T.Pierre) الذي يُعد الوطن الثاني، وذلك لأن زيارة مرقد المسيح كانت تحظى باهتمام كبير من قبل سكان اوربا الغربية، وكان عدد الزائرين يزداد باستمرار(١).

يرى آخرون ان اسباب تلك الحروب، كامنة في التنافس بين البابا والأباطرة. بينما ينسب غيرهم تلك الأسباب الى تعاظم نفوذ البابا في أعقاب اصلاحات البابا

غرغوريوس السابع(٢). وهناك شطر عظيم من المؤرخين يعتقد ان العامل الأساس لتلك الحروب، كان الحيلولة دون زحف الأتراك السلاجقة في آسيا الصغرى وسقوط القسطنطينية ودخولهم الى شبه جزيرة البلقان. غير ان هذا العامل لم يكن هو العامل الوحيد، اذ يعتقد بعض المؤرخين الرومانطيقيين ان رغبة الفرسان في التعبير عن وجودهم واستعراض عضلاتهم، كان هو الحافز والمحرك لتلك الحروب، لاسيما وأن الكثير من الاقطاعيين الذين كانوا يتولون قيادتهم، كان يسعى كل منهم كي يكون ملكاً على القدس، لأنه يُعد المنصب الثاني بعد منصب البابا.

من جانب آخر فقد عمل تزايد عدد المقاتلين الاوربيين في الجيش البيزنطي، والانتصار الواضح الذي حققه الفرسان في حربهم مع عرب أسبانيا وصقلية خلال القرن الحادي عشر الميلادي، على تشجيع الاوربيين للقيام بتلك الحملات وشنّ تلك الحروب، لاسيما في أعقاب استيلاء الاتراك على الأرض المقدسة(٣).

ومع أهمية جميع هذه العوامل والأسباب، ينبغي البحث عن العامل الحقيقي في التركيبة الاجتماعية والسياسية للبلدان الغربية. كما لابد ايضاً من دراسة الافرازات التي أفرزها هذان القرنان من الحملات الصليبية، لاسيما على فرنسا.

دراسة التركيبة السياسية والاجتماعية لاوربا تكشف عن انقسام الامبراطورية الرومانية في عام ٣٩٥ م الى قسمين شرقي وغربي. فكان الجزء الغربي يتألف من ايطاليا مع مساحة واسعة من فرنسا وألمانيا والنمسا وجزء من افريقيا الشمالية. وكان الجزء الشرقي يتألف من آسيا الصغرى، وسوريا، وفلسطين، ومصر، وشبه جزيرة البلقان، او ما يُعرَف بالامبراطورية البيزنطية. وقد اعتبر المؤرخون الغربيون هذا التاريخ بداية القرون الوسطى(٤).

الامبراطورية الرومانية الشرقية كانت اكثر تطوراً من الرومانية الغربية من حيث الثقافة والتجارة، وكانت الوريثة لثقافة اليونان وحضارتها، لكنها كانت مهدّدة باستمرار من جانبين: من جانب الامبراطورية الساسانية ثم من قبل العرب والمسلمين، ومن جانب شبه جزيرة البلقان والاقوام الهمجية الجرمانية والبلغارية

والسلافية. وأدت هذه العوامل الى قلة السكان في هذا البلد المترامي الأطراف. كما عمل الضعف العسكري وزحف الاتراك السلاجقة والأتراك الغُز، على تدهور الأوضاع السياسية والاجتماعية في هذه البلاد.

قبيل اندلاع الحروب الصليبية، زحف الأتراك في آسيا الصغرى نحو بحيرة مرمرة واقتربوا من القسطنطينية. وكانت الرومانية الغربية تتعرض في بادئ الأمر للهجمات التي يشنها الجرمانيون والسلافيون وقبائل الهون بقيادة اتيلا. ورغم صد تلك الهجمات الا انها أدت الى تقسيم الامبراطورية بين الاقطاعيين.

في عام ٨٠٠ م، أسس «شارلمان» ـ امبراطور فرنسا ـ امبراطورية كبرى في اوربا الغربية تضم فرنسا، وألمانيا، وشمال ايطاليا، والنمسا. لكنه حينما توفي، قُسمت هذه الامبراطورية بين أبنائه الثلاثة شارل، ولوثر، ولويس من خلال معاهدة فردين (Verden) وذلك في عام ٢٢٨ هـ / ٨٤٣ م(٥). ونظراً لعدم كفاءة الملوك الذين امسكوا بزمام الامور، وتدهور الأوضاع الاقتصادية، والتخلف الثقافي، وقلّة النفوس، قُسِّمت هذه الامبراطورية بين ثلاثة اقطاعيين هم: كنت، وويكنت، ودوك. فكانوا يحكمون المناطق التابعة لهم وفق صلاحيات تامة. ورغم وجود الملوك إلّا ان طاعة الاقطاعيين لهم، لم تكن سوى طاعة شكلية لا غير. ورغم قسم الوفاء والحماية العسكرية للملك الذي كانوا يؤدونه اثناء تتويج الملك، إلّا انهم لا يدفعون الضرائب.

كانت أمارات الوفاء، أعظم في فرنسا من غيرها، اذ اصطبغ ولي العهد «هوغكابت» (Hugcapet) بصبغة قدسية حينما توّجه الأسقف الكبير في كنيسة مدينة «رين» (Reins). اي أصبح «أسمى من الشعب الفاني». وظل هذا التقليد حتى عهد الثورة الفرنسية، بحيث اكتسب ملوك فرنسا اعتباراً روحانياً ومعنوياً، وأصبح عامة الشعب يعتقد ان بامكانه صنع المعجزة، وأنه يبرئ المريض من مرضه. وبالرغم من هذا الاعتبار المعنوي، فقد كانت ثروة الملوك وقواهم العسكرية اقل بكثير مما كان لدى شطر كبير من النبلاء، اذ لم تكن توجد لديهم

أملاك وعقارات كثيرة، وكانت معظم ممتلكاتهم، في ضواحي باريس. وكانت المدن ذات نفوس قليلة، فلم تكن نفوس كل من باريس ولندن تزيد عن خمسة آلاف نسمة. كما ان مدينة روما التي كان يزيد عدد نفوسها عن مليون نسمة، تضاءل الى ٢٠ ألف نسمة(٦).

كانت ثروة الأشراف ومقدرتهم العسكرية، تعتمد على مقدار ما لديهم من املاك وممتلكات ومزارعين. ورغم ان الرق كان أمراً شائعاً في روما القديمة، إلّا انه أُلغي خلال ذلك العهد، وكان المزارعون احراراً. وكان الجيش يتألف من الفرسان الذين كان عددهم عند الملك أو الاقطاعي، يعتمد على ما لديه من ثروة وقوة. وكان الفرسان يُنتخبون عادة من بين الأسر الصغيرة او المزارعين، والذين لديهم الاستعداد لتوفير الدرع والسلاح والحصان. وكان سعر الدرع يعادل قيمة المزرعة، وسعر الحصان يعادل قيمة خمس أبقار. ويتلقى الفرسان تمارين قاسية تجعلهم قادرين على خوض الحروب والعمليات الصعبة. ولذلك كانت الأناشيد الوطنية والحماسية تتغنى بشجاعتهم وبطولاتهم.

فضلاً عن الشجاعة التي ينبغي ان يتّسم بها الفرسان، لابد ان يكونوا أوفياء تماماً لسادتهم، أي للاقطاعيين. ولذلك تُعد خيانتهم هم من أعظم الجرائر والمعاصي. وحينما كان يتعرض الاقطاعيون لهجوم من قبل أعدائهم، كانوا يحمون المزارعين في قلعتهم ويوفرون لهم الزاد والطعام، بينما يهبّ الفرسان لقتالهم. اما في ايام السلام والصلح، فيشرف الفرسان على الشؤون الزراعية وحصاد المحاصيل. فكان كل مُلك من أملاك الأشراف والنبلاء بمثابة وحدة اقتصادية، وكانت جميع المتطلبات الحياتية، بالقرب من ذلك المُلك.

منذ القرن العاشر الميلادي أخذ يظهر تطور اقتصادي وصناعي في اوربا الغربية بشكل محسوس الى جانب التزايد في عدد السكان، بحيث أصبح عدد نفوس باريس في عام ١٠٠٠ م نحو ٥٠ ألف نسمة. وبذلك اتسعت التجارة بين اوربا الغربية وشمال أفريقيا ـ لاسيما مصر ـ حيث كانت توابل الهند تصل الى اوربا عن

ذلك الطريق(٧).

في عام ٤٧٩ هـ / ١٠٨٦ م استولى ملكشاه السلجوقي على سوريا قبل بدء الحروب الصليبية بقليل. وفي أعقاب موته قسّم خلفاؤه هذا البلد الى امارتين: دمشق، وحلب، وذلك لبعد سورية عن العاصمة. وكان هناك اختلاف بين هاتين الامارتين من جهة، وكانا يتعرضان لتهديد الخلفاء الفاطميين في مصر من جهة اخرى. وهؤلاء الأتراك هم الذين كانوا يقاتلون الصليبيين في آسيا الصغرى وليس عرب سوريا وفلسطين. واستولى الأتراك السلاجقة على مدينة نيسة، ووصلوا قريباً من القسطنطينية(٨).

وكان البابا اوربانوس الثاني ـ الذي كان اسقفاً فرنسياً قبل تولّيه البابوية ـ يرى في تعاظم الحكومات التركية المسلمة في آسيا الصغرى وضعف الامبراطورية الرومانية الشرقية، خطراً كبيراً على اوربا. وحينما لم يكن بامكانه اعداد جيش كبير من خلال التدخل شخصياً لدى ملك فرنسا، قرر الدخول من باب آخر، عن طريق التوسل بالاقطاعيين، لتحقيق الأهداف التالية:

الهدف الأول الحاق الهزيمة بالأتراك السلاجقة او اجبارهم على التراجع على الأقل؛ الهدف الثاني احتلال مدينة القدس؛ الهدف الثالث والأهم تحريك التعصب الديني لدى كبار الاقطاعيين مثل الكونت دوتولوز، والكونت دوفلاندر، الذين كانت لديهم ثروات وأموال طائلة تفوق ثروة الملك أضعافاً مضاعفة.

تركت الحروب الصليبية تأثيراً مهماً على التركيبة السياسية ـ الاجتماعية لاوربا الغربية، اذ اخذ الاقطاعيون يميلون نحو الضعف، الأمر الذي وفّر الفرصة للملك للسيطرة على مناطقهم واخضاعها لحكمه المباشر، فأصبح ذا سلطة تنفيذية ومالية كبيرة. ومما يجدر ذكره هو أن هذه الآثار لم تتحقق بشكل فجائي، وانما تحققت بعد قرن ونصف في فرنسا اولاً، ثم في بريطانيا. بينما استمر الاقطاعيون الألمان على قوتهم حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر نظراً لعدم اشتراكهم في تلك الحروب(٩).

نتائج الحروب الصليبية ظهرت في اوربا الغربية بعد قرنين وفق الشكل التالي:

في بريطانيا، تحققت الوحدة الوطنية والسلطة المطلقة للملك، غير أن النبلاء والأشراف في بريطانيا اندفعوا نحو الأعمال التجارية والصناعية ـ على العكس مما كان الأمر عليه في فرنسا ـ وذلك نظراً لعدم وجود الأراضي الزراعية. واستطاعوا من خلال الاتحاد مع الطبقة البرجوازية الغنية والكنيسة، الاستحواذ على صلاحيات الملك. وكتبوا دستوراً للبلاد في ٦٧٣ هـ / ١٢١٥ م جعلوا فيه الملك تابعاً للقانون. وقد كُتب هذا الدستور في عهد الملك جون ساتر وأُطلق عليه اسم المنشور الكبير (Magna Carta) ثم أُكمل في عهد هنري الثالث وأُطلق عليه اسم منشور اكسفورد. ومهّد هذا الدستور لظهور الحرية والحياة السياسية ـ المدنية في بريطانيا من خلال تشكيل مجلس الأعيان(١٠).

هذا الدستور الذي لم يسبقه دستور آخر في العالم، أصبح اساساً ومنطلقاً للتطور والتغيير والتكامل السياسي. لذلك لم يعد الملك الانجليزي يمتلك السلطة المطلقة، الأمر الذي أدى الى ضمان الحرية الفردية، وأصبحت السلطة القضائية الملكية خاضعة للقانون ايضاً. وانتخبت الطبقات العليا في البلاد ممثلين لهم، راح يُعبّر عنهم في عام ٦٢٦ هـ / ١٢٢٩ م بالبرلمان، فكان البرلمان يعيّن ممثلين عنه للاشراف على تطبيق الملك للدستور ومدى عمله به.

في فرنسا، ظهر اتحاد وطني وأصبح الملك ذا سلطة مطلقة وذلك في أعقاب ضعف الاقطاعيين وتعاظم قوة الملك وتزايد نفوذه.

ومن نتائج وافرازات الحروب الصليبية الاخرى، تقلّص دور الكنيسة في الحياة السياسية ـ الاجتماعية الاوربية. فقد كانت الكنيسة في بادئ الأمر هي المحرض الأول على تلك الحروب، لكنها فقدت اعتبارها وأهميتها في اعقاب الفساد الذي ظهر بين صفوف رجالها، وكذلك بفعل عجزها في تحقيق وعودها.

وأفرزت تلك الحروب نتائج اجتماعية ايضاً، وعملت على اخراج سكان اوربا الغربية من الحياة البسيطة المترهلة والانطلاق الى حياة تتسم بحيوية لا سابقة لها.

واتسعت علاقتهم مع العالم الخارجي ومدّوا جسور الاتصال حتى مع الشرق الأقصى. فتم ارسال سفير باسم بلان كاربن الى بلاط جنكيز خان، لكنه وصل الى هناك بعد وفاة جنكيزخان. كما بعث لويس التاسع سفيرين باسم روبروكي، وأندريه لونغ جومو (Andre - Long Jumeau) الى منغوليا. كما زار ماركوبولو كلاً من ايران، وأرمينيا، والصين. وانهمك مانديفيل (Mandeville) الانجليزي في استكشاف جغرافي لأفريقيا الغربية على مدى ثلاثين عاماً. وسجّل فينسن دي بوفا (Vencent de Beau Vais) جميع اكتشافاته الجغرافية في كتاب باسم «مرآة التاريخ»(١١).

متطلبات تلك الحروب الطويلة، عملت على تطور وازدهار الصناعات الزراعية. كما بعثت حركة السفر المستمرة على تطور صناعة السفن، وشهدت موانئ البحر المتوسط المهمة مثل فينيسيا ومارسيه وحتى برشلونه، حركة ملاحة وابحار كبرى، وتطورت هذه الموانئ من الناحية التقنية كثيراً.

وأدرك أبناء اوربا الغربية ان العالم اكبر بكثير من تصوراهم، لذلك انطلق الكثيرون لاستكشاف ذلك العالم. كما تطورت الصناعات والتجارة، وبلغت مراحل جديدة، وأصبحت كثيرة الربح والفائدة. كما عمل التقدم العلمي على رقي المستوى الثقافي العام حتى اعتبر العديد من المؤرخين مرحلة ما بعد الحروب الصليبية، البداية الحقيقية للتجدد الثقافي الذي بلغ ذروته في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وحضارة الشرق الأدنى التي كانت تفوق الحضارة الاوربية في بداية الحروب الصليبية، لم يأخذها الاوربيون فحسب، وانما عملوا على تكاملها ايضاً.

في الشرق الأدنى، استولت الامبراطورية البيزنطية على سوريا عام ٣٥٨ هـ / ٩٦٩ م. واستعاد السلاجقة سوريا في ٤٧٩ هـ / ١٠٨٦ م وأقاموا فيها امارتي دمشق وحلب. وفي ٤٨٠ هـ / ١٠٨٧ م سقطت القدس في يد الأتراك، فخضع الشرق الأدنى لسيطرة الاتراك بما فيهم العرب(١٢).

على صعيد آخر، ادت الصراعات الداخلية بين المسلمين الى تبديد قواهم

وامكاناتهم. كما تقوّضت آثار الحضارة والحياة في العالم الاسلامي بفعل الحروب الصليبية. فكانت المحصلة النهائية لتلك الحروب، الكثير من الفوائد للبلدان الاوربية رغم الهزيمة النهائية التي لحقت بها وخروج سوريا وفلسطين من أياديها(١٣).

كيفية نشوب الحروب الصليبية

في الأيام الأخيرة من عام ٤٨٨ هـ / ١٠٩٥ م وفد البابا اوربانوس الثاني من ايطاليا الى فرنسا، فأخذ يدعو للحرب الصليبية ويحرض عليها في صومعة كلوني (Cluny) الواقعة في ولاية شامباني. وفي هذه الصومعة أيضاً أُقيم مهرجان كبير خلال القرن الحادي عشر الميلادي، من اجل الزحف نحو أسبانيا ودعم نصارى هذا البلد لمواجهة المسلمين.

وكان البابا اوربانوس الثاني، يُدعى قبل بابويته «اودو دي شاتيلون» (Eudu de Chatillon). وكان قد شاهد في عام ٤٥٦ هـ / ١٠٦٤ م أحد ابناء بلده ـ ويدعى ابل دي روسي (Eble de Roucy) ـ وقد انضم الى فرسان شرق فرنسا للالتحاق بجبال بيرنه لطرد العرب من اراغون الأسبانية. فظلت تلك الخاطرة عالقة في ذهنه، لذلك حينما ولي مقام البابوية خلفاً للبابا غرغوريوس السابع، انطلق نحو أسبانيا في عام ٤٨٢ هـ / ١٠٨٩ م على رأس فرسان جنوب فرنسا. وكان الانتصار في أسبانيا آنذاك بمثابة مقدمة كبرى للحروب الصليبية.

في تلك الفترة كان المسلمون يسيطرون على نصف أراضي بلاد الروم القديمة التي كانت تمتد من سوريا الى أسبانيا. وكان يوحنا الأول (تزيميسكيس) (Jean Tzimisces) ـ وكان أحد أعظم اباطرة الامبراطورية البيزنطية ـ قد استولى على سوريا عام ٩٧٥ م وبلغ الأرض المقدسة في الجليل وصلّى عند ساحل بحيرة طبرية وصعد الى جبل طابور، وهو الموضع الذي بُعث منه السيد المسيح. ورغم وصوله قريباً من القدس لكنه انصرف عن الزحف بسبب الحرب مع العرب الذين

كانوا يحكمون موانئ لبنان.

في أعقاب ذلك، ترتبت أوضاع جديدة في أعقاب امساك السلاجقة الأتـراك بزمام الامور. فالايرانيون والعرب الذين كانوا يُعدّون من حماة الاسلام في الماضي، تخلّوا عن القتال منذ مدة. بينما تحول السلاجقة الأتراك الذين كانوا رجـال قـتال وحرب، الى قوة اسلامية جديدة بعد سنوات عجاف من الترحال والتنقل في آسيا الوسطى. لذلك يُعد دخول طغرل بيك الى بغداد عام ١٠٥٥ م، منعطفاً مـهماً في تاريخ الاسلام. فحينما استولى على بـغداد فـصل الخـلافة الديـنية عـن السـلطنة الدنيوية، فهيمنت الامبراطورية السلجوقية على الامبراطورية العربية، واستؤنفت الفتوحات والانتصارات الاسلامية بعد توقف دام قرنين من الزمن(١٤).

حينما كان البابا اوربـانوس الثـاني في صـومعة كـلوني، سمـع بأن السـلاجقة استطاعوا اقتطاع أرمينيا من الامبراطورية البيزنطية. ثم طرق سمعه خبر أشد وقعاً يتحدث عن هزيمة الجيش البيزنطي أمام الب أرسلان في ملازجرت. وتُعد هزيمة ديوجين في ملازجرت ـ شمالي بحيرة وان ـ عام ٤٦٤ هـ / ١٩ آب ١٠٧١م، من أسوأ الهزائم في التاريخ الاوربي. واقترب السلاجقة في عام ٤٧١ هـ / ١٠٧٨ م من بحر مرمرة في قبال القسطنطينية بعد وصولهم الى مدينة نيسي (Nicee) أو نيقية ـ والتي كانت من مراكز تأسيس الجمعيات اليسوعية في آسيا الوسطى ـ واتخاذها عاصمة لهم. وقبل ذلك بسنوات كان الامراء السلاجقة قد انتزعوا القـدس مـن الخلفاء الفاطميين بمصر عام ٤٦٤ هـ / ١٠٧١ م. كما نجحوا في انتزاع انطاكية من الجيش البيزنطي عام ١٠٨٥ م.

في عهد السلطان السلجوقي ملكشاه (٤٦٥ ـ ٤٨٥ هـ / ١٠٧٢ ـ ١٠٩٢ م)، امتدت امبراطورية السلاجقة من بخارى في آسيا الوسطى حتى انطاكية. ووصل هذا الامبراطور الى سواحل البـحر المـتوسط في عـام ١٠٨٧ م. وأثـارت هـذه الأحداث التـي وقعت في عهد البابا اوربانـوس الثاني، اضطراباً شـديـداً فـي اوربا.

اذن دفع تقوّض أركان الامبراطورية البيزنطية في أعقاب معركة ملازجرت وعدم ظهور ردود فعل من قبل البيزنطيين ازاء سيطرة المسلمين السلاجقة على آسيا الصغرى، بالغربيين للتدخل في هذا الأمر. فالسلاجقة الذين كانوا يرابطون في مدينة نيقية، كان باستطاعتهم غزو القسطنطينية في كل لحظة. وبعد أربع سنوات من استيلاء السلاجقة على نيقية، دعا اوربانوس الثاني الناس للجهاد المقدس (الصليبي) من اجل السيطرة على مضيق البسفور والدردنيل، والقدس.

حينما عُقد المجمع الأسقفي العاشر في مدينة كلرمون الفرنسية عام ٤٨٨ هـ/ ٢٧ تشرين الثاني ١٠٩٥م، دعا اوربانوس الثاني جميع المسيحيين الى التسلّح والدفاع عن المسيحية ومواجهة المسلمين(١٥). ولبّىٰ النصارى دعوة البابا هذه، واضعين على ثيابهم وأسلحتهم شارة الصليب بأمر من البابا.

وهكذا بدأت الحرب الصليبية، وتقاطر الأمراء والاقطاعيون وعامّة الناس على الشرق. ويمكن مقايسة فكرة الحروب الصليبية بالفكرة التي كانت لدى الاسكندر المقدوني التي تبلورت في مؤتمر كورينث (Corinthe)، ودعا من خلاله اليونانيين للزحف نحو الشرق.

جاءت دعوة اوربانوس الثاني في ٤٨٨ هـ / ١٠٩٥م لتعبئة اوربا ضد المسلمين في أعقاب وفاة ملكشاه السلجوقي في ٤٨٥ هـ / ١٥ تشرين الثاني ١٠٩٢م وتقسّم امبراطوريته الواسعة بين أبنائه وابناء اخوته الذين عملوا على اضعاف الدولة السلجوقية من خلال الصراع والتناحر، الأمر الذي كان يصبّ في صالح الصليبيين.

بما أن اوربانوس الثاني لم يكن باستطاعته مغادرة روما، لقيادة الحرب الصليبية، فأخذ يبحث عن اسقف زار القدس ولديه اطلاع بأوضاع الشرق، فوجد هذه الخصوصية في اديمار دي مونتي (Adhemar de Monteil)، اسقف مدينة بوي (Puy) الذي استطاع ان ينسّق ما بين الاقطاعيين واستقطاب أشراف وارستقراطيي جنوب فرنسا الذين كانوا قد ساهموا في حرب

أسبانيا، ومنهم كونت مدينة تولوز الذي يدعى ريموند دي سانت جيل (Raymond de Saint - Gilles) الذي كان لديه ايمان عميق بالأساقفة، ولذلك لبّى الدعوة التي وجهت اليه فوراً.

الحقيقة هي ان الحرب الصليبية تمثل استمراراً للحرب التي خاضها المسيحيون ضد المسلمين في أسبانيا. وفضلاً عن أشراف جنوب فرنسا ونبلائها الذين مارسوا حرب المسلمين في أسبانيا، كان بمقدور اوربانوس الثاني الاستناد الى النورمان في صقلية المعروفين بالمغامرة والذين سكنوا جنوبي ايطاليا منذ قرن من الزمن. فكان هؤلاء طلائع الحروب الصليبية في حقيقة الأمر، وذلك عندما انتصروا على البيزنطيين والعرب في جنوب ايطاليا.

كان النورمان، في طليعة الطوائف اللاتينية التي تمردت على اليونانيين والعرب. وعبروا قناة اوترانت (Otrant) لطرد اليونانيين من البلقان قبل مهاجمة العرب في آسيا. وزحف روبرغيسكار وابنه بوهموند (Bohemond) بالحرب حتى الأرض البيزنطية خلال الفترة ٤٧٤ ـ ٤٧٨ هـ / ١٠٨١ ـ ١٠٨٥ م، فتم احتلال جزء من ايبير (Epire) ومقدونية، والوصول الى مركز سالونيك، وقد واصل بوهموند الحرب الصليبية بحماس بالغ(١٦).

وجد اوربانوس الثاني في ايطاليا من يؤيده في شن الحرب الصليبية. فأهالي مدينتي بيزا والبندقية الذين أمضوا حياتهم منذ مئتي عام في حرب مع القوة البحرية للمسلمين، خاضوا مع سكان مدينة جنوة حرباً ضد المسلمين عام ١٠١٥ م وهزموهم في جزيرة ساردني. وفي عام ٤٨٠ هـ / ١٠٨٧ م هاجم ربابنة بيزا الارض التونسية بمساعدة أهل جنوه وبايعاز من البابا فيكتور الثالث الذي خلف اوربانوس الثاني، واستولوا على عاصمتها ـ المهدية ـ وأطلقوا سراح الأسرى المسيحيين.

استطاع اوربانوس الثاني ان يحدد أهمية هذه العوامل بدقة، حتى انه اصطحب اسقف بيزا حينما حضر اجتماع الأساقفة في مدينة كلرمون الفرنسية. فكان هذا

الأسقف هو الذي قاد بعد أربع سنوات القوة البحرية نحو سوريا، وأصبح اول اسقف للقدس حينما استولى عليها المسيحيون(١٧).

كان اوربانوس الثاني يسعى في بادئ الأمر لتأسيس جيش من فرسان جنوب فرنسا لخوض تلك الحرب، لكنّ الحماس الذي ظهر في أعقاب الاعلان عن الحرب الصليبية، كان مؤثراً على تشجيع المسيحيين وتحريضهم على المساهمة في تلك الحرب ولذلك تقرر ان ينقسم الجيش الصليبي الى أربعة أفواج فيتخذ كل فوج طريقاً على أن تلتقي تلك الأفواج الأربعة عند القسطنطينية. فاجتاز الفرنسيون الشماليون بقيادة غودفروي دي بويلون (Godefroy de Bouillon) ـ شقيق فيليب الأول ملك فرنسا، وأخوه بودوين (Baudouin) حاكم فنلندا، كلاً من المانيا وهنغاريا. واجتاز الفرنسيون الجنوبيون بزعامة ريمون ـ حاكم تولوز ـ شمالي ايطاليا وكرواتيا وصربيا وبلغاريا(١٨).

واستقل النورمان بقيادة تانكريد (Tancrede) وبوهموند السفن منطلقين من البانيا ومقدونية. وانطلق الفوج الرابع نحو ايطاليا بقيادة هوك الكبير، كونت دي نورماندو (Hugues de Normandois). ولم يشترك في ذلك الزحف أي ملك من ملوك اوربا، لأن البابا كفّر فيليب الأول ملك فرنسا، والامبراطور هنري الرابع. وكان البابا هو القائد الأعلى لتلك الحرب وقد عيّن الأسقف ادمار دي مونتي نائباً عنه فيها(١٩).

وتحركت مشاعر المسيحيين وتعاظم الحماس للحرب لديهم بفعل مواعظ بيرليرميت (Pierrel'Ermite)، أشهر وعاظ وخطباء الحروب الصليبية، وانطلقوا من مدينة بري في شمال فرنسا نحو القسطنطينية، فكان يلتحق بهم الكثيرون خلال اجتيازهم للبلدان الاوربية.

اذن اشتعلت نار الحرب الصليبية على يد اوربانوس الثاني. وفي عام ١٠٩٠ م طرد السلاجقة، البيزنطيين من آسيا، وتأهبوا للزحف نحو اوربا. اما بعد عشر سنوات من ذلك فقد حيل بينهم وبين القسطنطينية واحتل اليونانيون نصف أراضي

آسيا الصغرى، واصبحت سواحل سوريا وفلسطين مستعمرة اوربية.

ان فتح الاتراك العثمانيين للقسطنطينية في عام ٨٥٦ هـ / ١٤٥٣ م، كان من الممكن ان يتحقق قبل ذلك على يد السلاجقة في عام ٣٩١ هـ / ١٠٠٠ م، لكنه تأخّر ثلاثة قرون ونصف بفعل التحريض الذي مارسه اوربانوس والحرب الصليبية التي شنّها.

انطلق بيرليرميت ـ الذي كان يمثل البابا في تلك الحروب ـ نحو القدس مع شتى المجاميع المسيحية ومن جميع الطبقات، بما فيهم المجرمون من أصحاب السوابق والمشرّدون والمذنبون الذين لا ايمان لهم. وكان هؤلاء الافراد يحملون الصليب من أجل غفران ذنوبهم كما يتصورون، ويعتبرون انفسهم مقاتلين صليبيين، غير ان الكثير من اولئك المقاتلين غير المؤمنين، سرعان ما خضعوا لغرائزهم الهابطة، ومارسوا في المدن التي عبروا منها لاسيما في هنغاريا والبلاد البيزنطية، عمليات النهب والسلب. وقد ثأرت الدولة البيزنطية من هؤلاء بعد ذلك بقليل فقتلت الآلاف منهم، ووضعت الباقين تحت المراقبة في طريق القسطنطينية.

وصل بيرليرميت الى القسطنطينية في ٤٨٩ هـ / آب ١٠٩٦ م. وكان قد سبقه اليها مجموعة من الطلائع ذات الحماس الكبير لرؤية المدينة المقدسة، يقودها فارس يدعي غوتيه(٢٠). واستقبل الكسيوس كومننوس ـ امبراطور بيزنطة ـ بيرليرميت بتحفظ وبُعد نظر، وحذّره من عبور البوسفور ومحاربة السلاجقة قبل وصول الجيش الصليبي. وكان الامبراطور البيزنطي يخشى على الأوضاع الأمنية في عاصمته، لذلك بعث جميع هؤلاء القادمين، الى الجزء الآسيوي من امبراطوريته ووفّر لهم الاقامة في قلعة بالساحل الجنوبي لخليج نيكومديا (Nicomedie) بالقرب من الحدود اليونانية. وانتهز هؤلاء غيبة بيرليرميت فانطلقوا نحو مدينة نيقية ـ عاصمة السلاجقة ـ لكنهم تقهقروا عائدين الى بيزنطة بعد أن تكبدوا خسائر فادحة في الأرواح، اذ لم يعد الى بيزنطة سوى ثلاثة آلاف من مجموع ٢٥ ألف مقاتل(٢١).

الحملة الصليبية الاولى ٤٨٩ ـ ٤٩٢ هـ / ١٠٩٦ ـ ١٠٩٩ م

تحرك الجيش المنظّم نحو القدس بقيادة غودفروا دي بويون الذي كـان دوقاً لمدينة لورين السفلى الفرنسية. فكان مثالاً كاملاً للفارس الشمالي، وقد ورث عن ابيه وأمه دوقية برايان وبولوني (Boulogne) في بلجيكا وفرنسا. وبما انه كان مقاتلاً شجاعاً، فقد استطاع في معركة دوريلي (Dorylee) ـ اسكي شهر الحالية بتركيا ـ ان يحوّل بخمسين فارساً الوضع الحربي من الهزيمة الى النصر.

ورغم الاختلاف المـذهبي بين اليونانيين الارثذوكس والصليبيين الكـاثوليك، فقد سلك الامبراطور البيزنطي سياسة سلمية كي يستطيع الحصول على مكاسب من تلك الحرب، واستعادة المدن البيزنطية التي استولى عليها السلاجقة مثل نيقية وانطاكية. فقد كانت معظم مدن آسـيا الصـغرى وسـوريا وفـلسطين كـالقدس وانطاكية واديسا (Edessa)، جزءاً من الامبراطورية البيزنطية في بادئ الأمر.

كان هدف الكسيوس من اتخاذ سـياسة التشـجيع والتأديب، هـو اسـتخدام الصليبيين لتنفيذ مراميه وأهدافه. لذلك كان يتوقع من غـودفروا ان يـؤدي يمـين الوفاء له. لكنه أحجم عن ذلك لأنه أمير الامبراطورية الجرمانية ويقاتل لتحقيق أهداف البابا، ولأن الامبراطور البيزنطي يدين بالمذهب الارثذوكسي. حيث نشب اختلاف شديد بين الجانبين، وشنّ الامبراطور البيزنطي هـجوماً عـلى مـعسكر غودفروا، الأمر الذي فرض عليه الاستسلام، لأنه لم يأت كي يقاتل المسيحيين، لذلك أدى يمين الوفاء أمام الامبراطور البيزنطي في القاعة الكبرى بقصر بلاشيرن (Blachernes)، وتعهد باستعادة جميع الأراضي البيزنطية من السلاجقة ووضـعها تحت تصرف الامبراطور. فعانقه الامبراطور البيزنطي وأهداه العديد من الهدايـا الثمينة كالأثواب الذهبية والصناديق المليئة بالذهب، والخيول(٢٢).

المجموعة الثانية من الصليبيين والمؤلفة من النورمان القاطنين في جنوب ايطاليا

والتي كانت بقيادة بوهموند(٢٣) أمير تارانت، ترجّلت في ابير. وكان هذا الجيش الصليبي في قتال مرير مع الامبراطور البيزنطي خلال الفترة ٤٧٤ ـ ٤٧٨ هـ / ١٠٨١ ـ ١٠٨٥ م، وسبق ان حاصر القسطنطينية. لذلك تخوّف منه سكان القسطنطينية حين اقترابه منها، لكن بوهموند ـ الذي كان ذكياً ومقاتلاً جريئاً، تعامل مع الامبراطور البيزنطي وسكان القسطنطينية بالمنطق السلمي، ودعا سائر الصليبيين بقيادة ريمون دي سان جيل لخدمة الامبراطور.

ثم وصلت مجموعة اخرى من الصليبيين ـ لاسيما من العاصمة الفرنسية ـ الى القسطنطينية بما فيهم شقيق امبراطور فرنسا فيليب الأول. وبذلك تحوّل ذلك الجيش الصليبي القادم من مناطق اوربية شتى الى جيش دولي، ولذلك اختير لهم اسم مشترك هو «فرانك» الذي كان يشمل في ايام اتحاد كارولنجين (Carolingiene) بلداناً مثل جرمانيا وايطاليا والتي شكلت امبراطورية تحت زعامة كنيسة روما(٢٤).

اذن بعد وصول الصليبيين الى آسيا الصغرى، أبرموا عهداً مع الدولة البيزنطية لتطويق مدينة نيقية معاً وذلك في ٤٩٠ هـ / مايس ١٠٩٧م. وكانت هذه المدينة قد استولى عليها السلاجقة وانتزعوها من الامبراطورية البيزنطية قبل ١٦ عاماً، واصبحت عاصمة لسلاجقة آسيا الصغرى. وفي آخر المطاف تم احتلال هذه المدينة في ٢٦ مايس ١٠٩٧م طبقاً لما ورد في معاهدة القسطنطينية.

بعد احتلال نيقية، عبر الصليبيون مضيق البوسفور والدردنيل، ثم دخلوا الى آسيا الصغرى متجهين نحو سوريا. وانقسم الجيش الصليبي الى مجموعتين من اجل اجتياز تلك الأرض الوعرة الجافة: مجموعة بقيادة بوهموند، وابن اخيه تانكرد، وروبركورت هس، واخرى بقيادة غودفروا دي بويون، وريمون دي سان جيل. وكان السلاجقة قد عبّأوا جميع ما لديهم من قوات بقيادة السلطان قليج ارسلان السلجوقي محاولين استغلال انقسام الجيش الصليبي الى قسمين، والاعتماد على اسلوب أجدادهم من خلال استخدام حرب العصابات واسلوب الكر والفرّ.

ورغم الهجمات المتلاحقة التي شنّوها على الجيش الصليبي والتضحيات التي قدّموها خلال ذلك والأضرار الثقيلة التي الحقوها بالصليبيين، إلّا انهم عجزوا عن تغيير مصير الحرب. فتلك المعركة التي عُرِفت باسم «دوريله»، أضفت الوضع العسكري على منطقة الشرق الأدنى لما يزيد عن قرن وجعلها المسيحيون في مقابل معركة ملازجرت(٢٥).

بما ان الافرنج والسلاجقة، كان كل منهما متمرساً على القتال، لذلك ادرك كل منهما قوة الآخر في أعقاب اول مواجهة بين الجانبين. ووصل الصليبيون الى قونية العاصمة الثانية للسلاجقة، بعد مواجهتهم لظروف طبيعية غير مناسبة ومناطق خالية من السكان والطعام. وكان عليهم بعد ذلك اجتياز جبال طوروس وانتي طوروس، لذلك انقسموا الى عدة اقسام: مجموعة انطلقت نحو سهل سيليسي، ومجموعة اخرى دارت حول جبال انتي طوروس وقيصرية. وانضم الى هاتين المجموعتين خلال الطريق حلفاء لم يكونوا يتوقعون انضمامهم اليهم، وهم الأرمن. فحينما استولى السلاجقة في بداية القرن الحادي عشر الميلادي على ارمينيا، هرب بعض سكانها الى كابادوس، وسيليسي، بينما ذهب البعض الى منطقة ادسا. وشيّد البعض لأنفسهم قواعد حصينة جداً في مرتفعات طوروس بدءاً بملاطية وانتهاءاً بأدسا، محتفظين خلال ذلك بديانتهم المسيحية. لذلك كان وصول الصليبيين اليهم، بمثابة مساعدة كبرى لم تكن في حسبانهم. كما كان دعم الأرمن للصليبيين امراً في منتهى الأهمية ايضاً(٢٦).

نظراً لتجهز الجيش الصليبي خلال زحفه في آسيا الصغرى بأسلحة ثقيلة، ونظراً كذلك لوعورة المنطقة ومناخها الجاف القاسي، فقد واجه هذا الجيش مشاكل كبرى لاسيما مشكلة الظمأ، والحر الشديد. ومما ضاعف من مشاكلهم، تعرضهم المستمر للهجمات المفاجئة الخاطفة التي كان يشنها عليهم المقاتلون السلاجقة بخيولهم السريعة الرشيقة. ورغم ذلك استطاع الجيش الصليبي اجتياز جبال طوروس، والانطلاق نحو سوريا والشام.

وبدلاً من ان يتعامل هذا الجيش الزاحف، مع الناس بشفقة ويحاول استمالتهم اليه، أطلق لنفسه عنان النهب والسلب واساءة معاملة سكان تلك المناطق التي كانوا يزحفون فيها. ولذلك تعرضوا لمجاعة كبيرة وأخذ زمام الامور يفلت من بين ايديهم، ونشب نزاع بين اثنين من قادتهم وهما تانكرد، وبودوين، فانفصل كل منهما مع جنوده عن الآخر. وفعل الجوع فعلته فيهم الى درجة بحيث قاموا بتقطيع أوصال الجواسيس، واطعام جنودهم بلحومهم(٢٧).

الكتب التي ألّفها المؤرخون المسيحيون تقدم أدلة دامغة على الممارسات الوحشية للجيش المسيحي خلال الحروب الصليبية. فقصة مدينة مارات التي شهدها الراهب روبرت ونقلها، كافية لاثبات هذه الحقيقة. فيقول هذا المؤرخ: «كان الجنود يسيرون في الأزقة والميادين ويصعدون الى أسطح المنازل لارواء ظمئهم بدماء الناس... فكانوا يقتلون الأطفال والشباب والشيوخ ويقطعون أجسامهم ارباً اربا، ولم يتركوا اي انسان حيّاً. وكانوا يشنقون كل عدة اشخاص بحبل واحد من اجل الاسراع في عملية القتل. فكانوا يحملون معهم كل من يجدونه. وكانوا يبقرون بطون الموتى بحثاً عن الذهب. فانظروا ماذا يفعل الطمع وحب المال والذهب! وأخذت الدماء تجري في أزقة القدس كالأنهار من أجساد الموتى المتراكم بعضها فوق البعض الآخر. آه من هؤلاء العمي ذوي القلوب الصخرية! فلم يكن يوجد بين كل هؤلاء شخص واحد يؤمن بالدين المسيحي! ثم أمر بوهموند باحضار جميع من كانوا في برج القصر فقطع رؤوس الشيوخ والنساء والمرضى، وبيع الشباب والأقوياء في سوق النخاسة.

وحدثت تلك المجزرة العامة في يوم الأحد ١٢ كانون الاول، غير ان ذلك اليوم لم يكف لقتل الجميع، فأرجأت قواتنا ـ اي المسيحيون ـ قتل البقية الى الغد»(٢٨).

حينما انطلق الصليبيون من اوربا لاحتلال القدس، كان عددهم يفوق المليون نسمة، غير انهم لم يبق منهم سوى عشرين ألف نسمة بسبب الجوع، والمرض، وسوء التعامل، والتناحرات الداخلية(٢٩).

حين دخول الصليبيين الى القدس، كانت هذه المدينة قد خرجت من يد السلاجقة وأصبحت تدار من قبل سلاطين مصر. وقد احتلت القوات الصليبية هذه المدينة في ٤٩٢ هـ / ١٥ حزيران ١٠٩٩م. وكان سلوكهم مع المسلمين بالضبط عكس السلوك الذي سلكه الخليفة الثاني حين تحريره لها.

يكتب ريمون داجيل اسقف مدينة لوبوي: «حينما استولى جيشنا على برج وسور القدس، استولت الحيرة والرعب على ساكنيها العرب. فأخذت الرؤوس تُفصل عن الأجسام، وكان هذا أهون من المصائب الاخرى، اذ راح بعض الجند يبقرون البطون، فاضطر بعض العرب لالقاء انفسهم من الشواهق الى الأرض. كما قاموا باحراق البعض الآخر من المسلمين بعد فترة من اخضاعهم لعملية تعذيب قاسية. فلم يكن يلاحظ في ازقة القدس وساحاتها سوى تلول من رؤوس المسلمين وأيديهم وأرجلهم المقطّعة. ولم يكن بمقدور أحد ان يجتاز تلك الأزقة إلّا من فوق تلك الأشلاء والأوصال. ولم يكن هذا إلّا جزءاً بسيطاً من المصيبة التي حلّت بالمسلمين ...»(٣٠).

لم يكتف المقاتلون الصليبيون بهذا القدر من القتل، وانما شكّلوا جمعية صادقوا فيها على قتل جميع سكان القدس سواء كانوا مسلمين او يهود او نصارى، فقتلوا خلال ثمانية أيام نحو ٦٠ ألف شخص، ولم يرحموا حتى النساء والأطفال والشيوخ. ومارسوا فوق هذا كله ممارسات قبيحة وقذرة وهم في حالة السكر والعربدة. وقد دفعت تلك المجازر والأعمال الوحشية بالمسلمين للتخلي عن اختلافاتهم، والنهوض من اجل استعادة القدس والثأر لما لحق بهم(٣١).

نصّب الصليبيون غودفروا ملكاً على القدس بسبب ما أبداه من وحشية، فتأسست بذلك دولة صليبية في القدس، وقد ضُمّت اليها بعض الامارات الاخرى التي استولى عليها بعض قادة الجيش الصليبي مثل أدسا التي استولى عليها بودوين حاكم فلاندر، وأنطاكية التي استولى عليها بوهموند، وطرابلس التي احتلها ريمون. الغربيون الذين سكنوا في القدس، سرعان ما تطبّعوا على الآداب والتقاليد

المحلية. وقد كتب فوشه دي شارتر، وهو أحد امناء الدين المسيحي وكان في موكب بودوين، في ذلك قائلاً: «نحن الذين كنا من الغرب، أصبحنا في صورة أهل الشرق... ونسينا وطننا. ولم يعد الكثير منا يعرفون مسقط ولادتهم ولم يتحدثوا عنه. فلأحدهم بيت وخدم وكأنّه قد ورثهم، ويتقدم الآخر طالباً يد فتاة من اهل الشام او عربية نصرانية. فأصبحوا يتحدثون بجميع اللغات ويفهمون كلامهم... فاذا كان الشرق منسجماً معنا الى هذا الحد، فما هي الضرورة للعودة الى الغرب؟»(٣٢).

لم يمر وقت طويل حتى توفي غودفروا، ثم توفي خلفه بودوين في عام ٥١٣ هـ / ١١١٩م، أي بعد عشرين عاماً من احتلال القدس، دون ان يُلاحَظ في عهدهم شيء عدا الدمار، والقتل، والبؤس، والفقر. وكان من نتائج حكمهم لفلسطين، تقسيم مدنها على غرار اوربا. فظهرت في طرابلس، وعسقلان، ويافا، وسائر المدن حكومات محلية كانت تعيش حالة الصراع والتناحر فيما بينها.

يتحدث جاك روفيتري، وكان من قساوسة مدينة عكا ومؤرخاً ايضاً، في كتابه الذي الّفه في تاريخ القدس:

«الصليبيون الأوائل المتدينون خلّفوا فئة شريرة وفاسدة، تبادر الى الحرب والنزاع لأتفه الأشياء... ولا يلاحظ أحد في الارض المقدسة سوى حفنة من غير المتدينين، واللصوص، والزناة، والقتلة، والخونة، والمتحللين، والرهبان الفاسدين، والراهبات العواهر»(٣٣).

كتب غيوم الصوري في هؤلاء ايضاً قائلاً: «لو أراد كاتب ما ان يسطر أعمالهم الوحشية وشنائعهم على صفحات التاريخ، فعليه ان يخرج عن الطريقة المتبعة في كتابة التاريخ، ويتحول الى انسان سبّاب ولعان، كي يتاح له تسطير قبائح أعمالهم»(٣٤).

حينما كان النصارى يدمرون القدس، كان المسلمون يسعون تدريجياً لاستعادة الأراضي التي فقدوها. وبعث زحفهم في الشام واورفا (الرها)(٣٥)، الخوف في

قلوب نصارى فلسطين، الى درجة بحيث اضطروا الى الاستنجاد بنصارى اوربا(٣٦).

الحملة الصليبية الثانية (٥٤١ ـ ٥٤٣ هـ / ١١٤٦ ـ ١١٤٨ م)

اسس الأتابك عماد الدين زنكي ابن آق سنقر، الدولة الزنكية (الأتابكية) في حلب وحران والموصل. ونجح في استعادة مدينة الرها من جوسلين الثاني في ٥٣٩ هـ / ١١٤٤ م، بعد نصف قرن في الخضوع للحكومة اللاتينية، الأمر الذي بث الخوف والهلع في قلوب نصارى القدس.

خلف نور الدين زنكي أباه عماد الدين زنكي، وقد اشتهر في الشجاعة والكفاءة والتقوى والفضيلة. واستطاع اخماد تمردات النصارى التي كان يحرض عليها جوسلين. وأدخلت هجمات نور الدين الذعر الى قلوب الصليبيين فاستنجدوا بالبابا اوجينيوس الثالث والملوك الاوربيين. وانطلق سان برنارد ـ رئيس ديركلرو ومن كبار زعماء المسيحية آنذاك ـ نحو الامبراطور الفرنسي لويس السابع، طالباً منه ومن المسيحيين الاستعداد للحرب.

اذن عملت المساعدات الاوربية للصليبيين على اعداد مقدمات الحملة الصليبية الثانية التي اندلعت باقتراح من الامبراطور الفرنسي لويس السابع في ٥٤٢ هـ / ١١٤٧ م، في أعقاب الانكسار الشنيع الذي حلّ بالجيش الفرنسي على يد السلاجقة في ٥٣٩ هـ / ١١٤٤ م وفقدانهم لمدينة أدسا.

انطلق سان برنارد لاثارة مشاعر نصارى اوربا، الأمر الذي دفع امبراطور المانيا كنراد الثالث للاستعداد للحرب الى جانب لويس السابع. وزحف الامبراطور الفرنسي مع جيشه نحو فلسطين، إلّا انه تعرض لضربة قاصمة قبيل وصوله الى آسيا الصغرى، واضطر لويس السابع للهرب عن طريق البحر الى انطاكية، والدخول متخفياً الى القدس. اما كنراد الثالث فلم يحقق أي شيء بفعل

الانقسام الذي ظهر في صفوف قواته(٣٧).

مارس المسيحيون (الصليبيون) خلال هذه الحملة، نفس الاسلوب الوحشي الذي مارسوه في الحملة الاولى، كالقتل، والتدمير، والنهب. حيث يكتب الراهب اتكتيل في ذلك قائلاً: «قلّما شوهد ان يتعامل الصليبي وفقاً للتعاليم الدينية. فقد ارتكب الصليبيون كل الاعمال التي يرتكبها الوحشيون وقطاع الطرق وكافة السلوكيات القبيحة والمشينة»(٣٨). ويعزو سان برنارد تلك الهزيمة الى ظلمهم وسلوكهم المشين.

لذلك أصبحت القدس في وضع شديد الخطورة، لاسيما بعد ان استطاع صلاح الدين الايوبي الاستيلاء على مصر وجزيرة العرب والعراق، والدخول الى بلاد الشام. وتمكن في نهاية المطاف من الدخول الى القدس وأسر ملكها الصليبي جي دولوزينيان، وتحرير هذه البقعة الاسلامية من الصليبيين. وكان صلاح الدين كأشهر الخلفاء العرب في التقوى والشجاعة والحلم. لذلك عندما حرر القدس لم يتعامل مع الصليبيين كما تعاملوا مع المسلمين، وانما اكتفى بفرض جزية قليلة ومنع اية عملية قتل او نهب(٣٩). وبقيت مدينة القدس بيد المسلمين وخاضعة لحكمهم على مدى قرون عديدة رغم كافة الجهود التي بذلها العالم المسيحي لاستعادتها.

صلاح الدين الايوبي والتمهيد للحملة الصليبية الثالثة

كان صلاح الدين الايوبي، وزير العاضد، آخر خليفة فاطمي(٤٠). وقد أسس الدولة الايوبية عام ٥٧٦ هـ / ١١٨١ م في اعقاب وفاة العاضد، وانتهج سياسة اسلافه ـ لاسيما نور الدين زنكي ـ المناهضة للصليبيين.

في عام ٥٨٢ هـ / ١١٨٦ م هاجم «أرناط» صاحب الكرك(٤١)، قافلة مسلمة، الأمر الذي أثار حفيظة صلاح الدين فاتخذ قرار الثأر والانتقام. وورد في كتاب «القدس مدينة الأنبياء» ما يلي:

اشتبك صلاح الدين في مشارف طبرية(٤٢) مع الجيش الصليبي القوي، فقتل عدداً كبيراً منهم وألحق الهزيمة بالصليبيين. واعتبر صلاح الدين ذلك النصر طليعة لتحرير القدس. فحاصرها وكتب الى الصليبيين يقول: انني احترم القدس ولا ارغب في سفك الدماء. لذلك انصحكم بمغادرة المدينة وانا اتعهد لكم بصيانة اموالكم»(٤٣). لكنهم رفضوا هذه النصيحة التي تقدم بها صلاح الدين، فبدأت الحرب بين الجانبين. ونجح صلاح الدين في تحطيم ابراج المدينة وسورها، وقتل الكثير من الصليبيين. وحينما رأى الصليبيون ما حلّ بهم طلبوا منه الأمان فرفض ذلك وقال: «سأحرر القدس بالسيف مثلما استوليتم عليها قبل ٩١ عاماً»(٤٤). وقدم «باليان» ـ الحاكم الصليبي لرهلة(٤٥) ـ على صلاح الدين وأخبره بأنه اذا لم يعط الأمان للصليبيين فان النصارى الساكنين في القدس سيقتلون المسلمين ويذبحونهم. فتشاور صلاح الدين مع قادة جيشه، فوافق على الصلح شريطة ان يدفع الصليبيون عن كل رجل عشرة دنانير وعن كل امرأة خمسة دنانير وعن كل طفل دينارين فدية، ثم يغادر الجيش الصليبي القدس مع أسره.

وبذلك تحررت القدس من الاحتلال الصليبي الذي استمر ٩١ عاماً. وفي ٥٨٣ هـ / ٢ تشرين الأول ١١٨٧، استطاع صلاح الدين الايوبي في معركة حطين التاريخية ان يقتل عدداً كبيراً من الصليبيين. وقام ابن الاثير بزيارة منطقة حطين بعد عام من تلك المعركة فكتب قائلاً بأن الارض مليئة بعظام القتلى الصليبيين، هذا عدا ذلك الذي جرفته السيول او التهمته الوحوش(٤٦).

كان تحرير القدس على يد صلاح الدين الايوبي ضربة قاصمة للاوربيين، لذلك كان ذلك دافعاً لهم للاستعداد للحملة الصليبية الثالثة.

الحملة الصليبية الثالثة (٥٨٥ هـ / ١١٨٩ م)

اندحار الصليبيين حفّزهم على شن حملة اخرى ساهم فيها امبراطور المانيا فردريك باربروس، وامبراطور فرنسا فيليب اغوست، وملك بريطانيا ريتشارد

قلب الأسد. ولربما يُعد «كليوم» ـ رئيس قساوسة مدينة صور ـ أهم عامل يقف خلف تلك الحملة.

وصل فردريك باربوس مع الجيش الصليبي الالماني الى آسيا الصغرى قبل الجميع ودحر جيوش السلاجقة في مدينة قونية ثم عسكر عند ساحل نهر قره سو (سيدنوس)، لكنه توفي هناك، فالتحق جيشه بالقوات البريطانية والفرنسية عند مدينة عكا(٤٧).

انطلق امبراطور فرنسا من مدينة جين، وملك بريطانيا من مارسيه فوصلا الى صقلية في ٥٨٦ هـ / ١١٩٠ م، ثم ذهبا الى عكا، حيث استولى قلب الأسد على جزيرة قبرص. فعسكرا حول مدينة عكا وفرضا عليها حصاراً برياً وبحرياً لما يزيد عن عام، وقد حدثت خلال هذه الفترة تسع معارك كبرى وما يزيد عن مائة اشتباك. ولم تفلح المحاولات التي بذلها صلاح الدين الايوبي في فك الحصار عن هذه المدينة، كما لم تفلح القوات الصليبية بالمقابل في تحطيم ابراجها وأسوارها. غير أن المجاعة التي المّت بسكان المدينة دفعتهم للاستسلام في ٥٨٧ هـ / تموز ١١٩١ م.

خلال تلك الفترة انصرف فيليب اوغست عن القتال بسبب الاعياء الذي المّ به، وعاد الى فرنسا بينما انضم جيشه ـ الذي يربو عن عشرة آلاف فارس ـ الى صفوف قوات ريتشارد قلب الأسد الذي بقي مع قواته سنتين اخريين في فلسطين. وقد ارتكب كالصليبيين الاوائل أعمالاً وحشية كثيرة منها انه ذبح في يوم واحد ٢٦٠٠ أسير مسلم كانوا قد استسلموا بسبب الجوع والانهاك، بينما كان قد تعهد لهم بحفظ أرواحهم وعدم قتلهم.

ورغم ذلك كله لم تستطع القوات الصليبية في حملتها الثالثة الوصول الى القدس وبقيت هذه المدينة في يد المسلمين. وحينما رأى الصليبيون تعذر وصولهم الى القدس، طلبوا التهادن مع المسلمين(٤٨). واقتصر الحكم اللاتيني على فينيقية وعاصمتها عكا. وبقيت هذه المدينة تحت الاحتلال النصراني حتى عام ٦٩٠ هـ / ١٢٩١م.

اذن لم يستطع الملوك الغربيون الثلاثة بلوغ اهدافهم في الحملة الصليبية الثالثة ولم يستولوا على القدس، واكتفوا بالسيطرة على بعض المدن الساحلية.

من أهم ملامح الحملة الصليبية الثالثة: قلة تفاعل عامة الناس معها وانفصال الجنود عن الآخرين الذين يرغبون في زيارة القدس انطلاقاً من دافع عقائدي فقط. ومعنى هذا ان الجانب العسكري قد طغى في هذه الحملة على الجانب الديني. وكذلك استخدام القوات الفرنسية والانجليزية للطريق البحري في تحركها نحو فلسطين، بدلاً من الطريق البري الطويل المحفوف بالمخاطر(٤٩).

الحملة الصليبية الرابعة (٥٩٨ ـ ٦٠٠ هـ / ١٢٠٢ ـ ١٢٠٤ م)

الحملة الصليبية الرابعة، كانت امتداداً للحملة الصليبية الثالثة، وقد ادى اليها عدد من العوامل. فاختلاف الكنيسة الارثذوكسية البيزنطية مع الكنيسة الكاثوليكية حول المبادئ المسيحية من جهة، وقلة دعم القسطنطينية للصليبيين في مقابل الانجازات الكثيرة التي حققها الصليبيون للبيزنطيين في أعقاب اعادة احتلال جزء كبير من آسيا الصغرى من جهة اخرى(٥٠)، أمر دفع بالاسطول الصليبي لتطويق مدينة القسطنطينية في ذي القعدة عام ٦٠٠ / حزيران ١٢٠٣م، ثم مهاجمتها واحتلالها بعد ارتكاب المجازر البشعة(٥١).

تعامل الصليبيون مع مدينة القسطنطينية كما يتعامل المتوحشون والهمج. ففضلاً عن أعمال القتل والنهب والانتهاكات الاخرى، قاموا بتدمير وتحطيم الآثار القديمة التي تعود للعصرين اليوناني والروماني بما فيها الآثار الفنية والتماثيل البرونزية والرخامية التي تُعد من روائع تلك العصور والتي صنعها أشهر الفنانين والنحاتين مثل ليزيب، وفيدباس، وبراكزيل، وأحرقوا في يوم واحد جميع الكتب التي ألّفها دموستن، وديودوروس، وبوليب(٥٢).

بعد حصول زعماء القوات الصليبية على غنائم القسطنطينية، انصرفوا عن

الزحف نحو فلسطين ومصر، وتقاسموا اراضي الدولة البيزنطية فيما بينهم، وأسسوا امبراطورية لاتينية في القسطنطينية، وانتخبوا بودوين ـ والي فلاندر ـ امبراطوراً عليها. كما أصبح بونيفاكيوس دومون فرا سلطاناً على سالونيك ومقدونية. وأُلحق جزء من القسطنطينية ومعظم الأرخبيل ـ والذي يؤلف ربع المنطقة المحتلة من الامبراطورية البيزنطية ـ بفينيسيا. وعُيِّن امراء الجيوش الصليبية حكاماً على اثينا ومره (بلوبونيز) وتسالي(٥٣).

استمر الحكم اللاتيني في القسطنطينية على مدى نصف قرن. ورغم اعتراض البابا اينوكنتيوس الثالث، على أعمالهم وأساليبهم في تلك الحرب، إلّا انه اعترف بامبراطورية بودوين وأقرّها.

في عام ٦٠٢ هـ / ١٢٠٥ م هاجم البلغار امبراطورية بودوين من الشمال وقتلوه. كما شنّ اليونانيون هجوماً آخر من الشرق وكانوا قد نقلوا عاصمتهم الى نيقية. وأفلح الامبراطور البيزنطي ميخائيل الثامن بالايولوغوس (Michael Paleogus) في استعادة القسطنطينية عام ٦٥٩ هـ / ١٢٦١ م، وتقويض أركان الامبراطورية اللاتينية(٥٤).

يتضح من طريقة الاستيلاء على القسطنطينية وما تعرضت له على يد الصليبيين من قتل ونهب ودمار، ان افكار الناس وعقائدهم قد تغيّرت تماماً وأن ايمانهم قد تزعزع. وقد حدثت عدة حروب صليبية على مدى القرن الثالث عشر كانت محصلتها النهائية جميعاً، انكسار المسيحيين وهزيمتهم، وكان معظمها يهدف الى مهاجمة مصر للحصول على الغنائم بدلاً من القدس(٥٥).

من نماذج تلك الحروب، تلك التي اشترك فيها صبيان تتراوح اعمارهم بين ١٠ الى ١٨ عاماً، انطلقوا للحرب من الساحل السفلي لنهر الراين بقيادة ناشئ من مدينة كولن يدعى نيكولا في عام ٦٠٩ هـ / ١٢١٢ م، يرافقه عدد قليل جداً من الكبار في السن والقساوسة. وقد عُرِفت تلك الحرب بحرب الأطفال الصليبية. وقد وقع هؤلاء الأطفال ضحية للمعلومات الخاطئة التي كانت تبث آنذاك، وإلّا هل

يمكن تصور ان يقوم هؤلاء بشن حرب بدون امكانات مادية وتجربة وخطة؟ لذلك لا يمكن عدّها حرباً صليبية من المنظار الفني. وقد اجتاز هؤلاء الصبية والناشئة الصليبيون جبال الألب ووصلوا الى ميناء جنوه في ايطاليا، لكنهم توقفوا هناك اذ لم يُسمح لهم بعبور البحر. وقيل ان عددهم كان يبلغ آنذاك سبعة آلاف شخص. اضطروا في نهاية الأمر للعودة الى أوطانهم وبيوتهم مع فقدان عدد منهم(٥٦).

وأخذ البابا يفكر في حملة صليبية جادة اخرى. ومنذ عهد البابا اوربانوس الثاني، لم يكن لدى أي بابا آخر الحماس لشن الحروب الصليبية ضد المسلمين كالبابا اينوكنتيوس الثالث. وكان هذا البابا الأخير يأمل ايضاً في القضاء على الامبراطورية البيزنطية وتحقيق اتحاد الكنائس(٥٧). ولذلك اصدر امراً في ٦١٠ هـ / ١٢١٣ م بالاعداد لحرب صليبية اخرى.

الحملة الصليبية الخامسة (٦١٣ ـ ٦١٨ هـ / ١٢١٧ ـ ١٢٢١ م)

توفي اينوكنتيوس الثالث في بروجيا(٥٨)، في ربيع الاول ٦١٣ / تموز ١٢١٦ خلال عملية الاعداد للحرب الصليبية، فواصل خليفته البابا هونوريوس الثالث (٦١٣ هـ / ١٢١٦ م ـ ٦٢٤ هـ / ١٢٢٧ م) مساعيه لهذا الغرض رغم ضعفه السياسي. فدعا الصليبيين الى الحرب الخامسة. فلم يشترك الفرنسيون فيها لانشغالهم في حرب مع الالبيجينيين(٥٩). بينما كان هناك حماس شديد في النمسا والمجر للمساهمة في الحرب. وكان امبراطور المجر اندريه الثاني قد حمل الصليب منذ عام ٥٩٢ هـ / ١١٩٦ م واستعد لخوض الحرب. واعلن البندقيون كذلك عن استعدادهم لنقل الجيش المجري بحرياً في مقابل حصولهم على ميناء زارا(٦٠).

انطلق النمساويون والمجريون مع سائر الصليبيين من جنوب ايطاليا نحو عكا وذلك في عام ٦١٤ هـ / آب ١٢١٧ م. كما وصل الى عكا صليبيو فريزيا اولراين السفلى بقيادة اليوركلني في محرم وصفر ٦١٥ هـ / نيسان ومايس ١٢١٨م.

وقررت اللجنة الحربية مهاجمة مدينة دمياط المصرية الواقعة في دلتا النيل. فحاصروها على مدى عام كامل ثم تمكنوا من الاستيلاء عليها. وبعث اسقف عكا ويدعى جيمس الويترائي، كتابا الى البابا يطلعه على ذلك. وتُعد كتبه الى البابا، أحد اهم المصادر المهمة للحروب الصليبية(٦١).

قسّم صلاح الدين الايوبي اراضي الامبراطورية الأيوبية بين أبنائه عندما حضرته الوفاة في ٥٧٢ هـ / ١١٩٣ م. لكن الملك العادل استطاع بدهائه ان يفرض نفسه ملكاً على جميع أرجاء الدولة الايوبية منذ عام ٥٩٦ هـ / ١٢٠٠ م(٦٢). وكان يسعى للافلات من مواجهة العدو عسكرياً لقلة ما كان لديه من قوات. لذلك قرر الحاكم الصليبي للقدس والذي كان يعيش مبعداً في عكا ان يحتل مدينة دمياط. وتوفي الملك العادل في ٧ جمادىٰ الثانية ٦١٥هـ/ ١٢١٥م، فحل محله ولده الملك الكامل الذي كان اميراً على دمشق(٦٣).

تم احتلال دمياط في ٢٥ شعبان ٦١٦هـ/ ١٢٢٠م، بينما واصل الايوبيون مقاتلة الصليبيين في مدينة المنصورة. وكان السلطان الايوبي يخشى من احتلال الصليبيين للقاهرة لذلك اقترح على الصليبيين الانسحاب من مصر في مقابل السماح لهم بالسيطرة على القدس وبعض المدن الاخرى في الشام. لكنّ الصليبيين الذين عُرِفوا بالجهل والطمع، رفضوا الاقتراح الايوبي. فاتّكل المسلمون على الله واستمروا في مقاومتهم، فاستطاعوا من خلال الاستعانة بنهر النيل ان يوجّهوا ضربة قاصمة للعدو. فتراجع الصليبيون من دمياط في رجب ٦١٨هـ/ ١٢٢١م، واضعين بذلك نهاية للحملة الصليبية الخامسة. وتزامن مع هذه الحملة، الغزو المغولي(٦٤).

الحملة الصليبية السادسة (٦٢٥ ـ ٦٢٦ هـ / ١٢٢٨ ـ ١٢٢٩ م)

الهزيمة في الحرب الصليبية الخامسة، دفعت المسيحيين للقيام بدراسة دقيقة لقضايا الشرق، ولماذا بات من غير الممكن القيام بهجوم مباشر على القدس منذ

عهد قلب الأسد.

يُعد فردريك الثاني اقوى امبراطور جرماني، بعد شارلمان. وقد خلّف له جده فردريك باربروس جميع الامبراطورية الجرمانية المقدسة(٦٥)، كما أورثته امه جزيرة صقلية والولايات الجميلة جنوبي ايطاليا. اضف الى ذلك، كان عالماً، وملماً باللغة العربية، كما كان ناجحاً في التصدي للبابا.

فردريك الثاني الذي كان بقية أُسرة هوهنشتوفن (Hohenstaufen) التي كانت تعادي البابوية دائماً، انتهز بعض الظروف والأوضاع فاستقطب اهتمام البابا اينقنتيوس الثالث ثم هونوريوس الثالث الذي كان يتوسم فيه انه سيعيد الحرب الصليبية من جديد. كما كان هذا الشعور، لدى رئيس فرقة تيوتون (Teuton) العسكرية والذي كان فارساً وراهباً يدعى هيرمان فون سولزا (Herman Von Solza). لذلك قال فيه البابا ورئيس تلك الفرقة، انه جدير بعرش القدس، وذلك من اجل تحريضه على شن الحرب الصليبية(٦٦).

كان فردريك الثاني رجلاً مدبراً وشجاعاً. ورغم انه اصبح امبراطوراً بدعم من البابا، لكنه سرعان ما اختلف معه. ودعا البابا مجموعة من امناء الدين لادانة فردريك رسمياً، لكنه أسرهم جميعاً(٦٧). فبعث هذا العمل الذي قام به فردريك الدهشة في قلب البابا. وكان باستطاعة البابا ان يُخرج صقلية من دائرة الامبراطورية ويعزل فردريك فيها. وكان طريق الحل الوحيد أمام فردريك هو انتصاره في الشرق، اذ سيصبح بمقدور مثل هذا الانتصار ان يضمن نفوذه في الغرب. لذلك وضعت حربه الصليبية البابا في معرض خطر جاد كبير. ومن الطبيعي ان يلجأ البابا في ظل مثل هذه الظروف لبذل اقصى ما لديه من جهود كي ينكسر فردريك في الحرب الصليبية.

بعد توقف قصير في جزيرة قبرص في شوال ٦٢٥ هـ/ ايلول ١٢٢٨ م، دخل فردريك الى عكا، فحظي باستقبال البعض، بينما هبّ آخرون من انصار البابوية بزعامة جيرالد فالينس (Gerald Valence) ـ اسقف القدس الأعظم ـ

لمعارضته(٦٨).

ولم يكن فردريك جاهلاً بحيث يقرر خوض حرب صليبية من دون توفر الظروف الموائمة. وكانت الأوضاع تسير لصالحه لأن الصراعات الداخلية بين الاخوة الايوبيين الذين اتحدوا منذ عام ٦١٨ هـ / ١٢٢١ م لاخراج الافرنج من مصر، تحولت الى صراع على الحكم بين الكامل والمعظم. ووجد الكامل نفسه مرغماً في عام ٦٢٤ هـ / ١٢٢٧ م على العمل باتفاقية عام ٦١٦ هـ / ١٢١٩ م والقاضية بالتخلي عن فتوحات صلاح الدين للامبراطور، لكنّ وفاة المعظم في الأول من ذي الحجة ٦٢٤ هـ / ١٢ تشرين الثاني ١٢٢٧ م، انقذت الكامل من خطر الحرب في جبهتين. ولكن كان ذلك متأخراً جداً للحيلولة دون الحرب الصليبية.

دخل فردريك في حوار مع السلطان الكامل، فتم على أساس ذلك الحوار وعلى ضوء اتفاقية «تل العجول»(٦٩) حدوث تغييرات في الخريطة السياسية للمناطق الخاضعة للدولة الايوبية، فأصبحت سورية ودمشق من نصيب الأشرف، وفلسطين من نصيب الكامل. غير ان ذلك الاتفاق لم يكن سوى حبر على ورق، اذ وافق الكامل على اقتراح سلام «يافا» ووقعه مع فردريك الثاني في ٦٢٦ هـ / ١٨ شباط ١٢٢٩ م.

طبقاً لهذه الخطوة الجديدة التي حيّرت العالمين الاسلامي والمسيحي، تُعطى القدس، واللد (Lydda) ويافا(٧٠)، وبيت لحم، والناصرة، وصيدا الى فردريك (الصليبيين) باستثناء قبة الصخرة، المقدسة لدى المسلمين!

والحقيقة هي ان فردريك الثاني قد حقق مكاسب كبيرة جداً من دون اي حرب، بينما لم يتم تحقيقها خلال الفترة الطويلة الماضية رغم الحروب الكثيرة التي خاضها الصليبيون من أجلها. ورفع هذا الانجاز من مكانة فردريك في عين العالم، وأفشل محاولات البابا الرامية لاسقاطه(٧١). وعُرفت مجموعة هذه الخطوات الواسعة في التاريخ، بالحملة الصليبية السادسة.

والسبب في عدم حدوث اشتباك حربي خلال هذه الحملة، هو ان الملك المعظم الذي كان اميراً على دمشق، تحالف مع جلال الدين خوارزمشاه ضد أخيه السلطان الكامل. وحينما علم السلطان الكامل بذلك وقّع على تلك الاتفاقية مع فردريك الثاني خشية من خوارزمشاه٧٢).

اذن طبقاً لتلك الاتفاقية تم التخلي عن القدس للصليبيين شريطة عدم تعرضهم للمسجد الاقصى وعدم الدخول اليه، مع بقاء القرى المحيطة بيد الولاة المسلمين عدا القرى الواقعة بين القدس وعكا. كما الزمت تلك الاتفاقية الامبراطور الجرماني بنصرة السلطان الايوبي اذا هوجم من قبل أعدائه.

ورغم ان ذلك الانتصار كان مهماً لدى المسيحيين، إلاّ أنّه لم يُرحب به كما ينبغي نظراً لمعارضة البابا غريغوريوس التاسع واينوقنتيوس الرابع لفردريك. وحتى حينما زار كنيسة القيامة، أعرض عنه العاملون في الكنيسة، فعاد الى بلده مغتماً ممتعضاً.

اذن العمليات التي قام بها فردريك في الشرق عملت على اضعاف المسيحيين وتفرقتهم، فتمكن السلطان الظاهر بيبرس من الحاق هزيمة بالنصارى في غزة، وأفلح جند الاسلام في تحرير القدس ثانية.

توفي الملك الكامل في ٦٣٧ هـ / ١٢٣٩ م، فخلفه ولده الذي تلقب بلقب الملك الصالح، وخاض حرباً ضد عمه اسماعيل الذي كان قد تحالف مع الصليبيين. وانتصر على الصليبيين في ٦٤٢ هـ / ١٢٤٤ م، وانتزع القدس منهم. فحرّض هذا العمل الغرب لاعداد العدة للحملة الصليبية السابعة.

الحملة الصليبية السابعة (٦٤٦ ـ ٦٥٢ هـ / ١٢٤٨ ـ ١٢٥٤ م)

قام الامبراطور الفرنسي لويس التاسع بالتحضير لهذه الحملة وقيادتها. وقد اصبح امبراطوراً في عام ٦٢٤ هـ / ١٢٢٦ م. وكان قد تربى على يد امه بلانش

دوكاستي التي كانت متعصبة للديانة المسيحية فنشأ متديناً، ولذلك سمي بالقديس لويس(٧٣).

في عام ١٢٤٥ م، دعاه البابا اينوقنتيوس الرابع للجهاد المقدس. فاستلم الصليب من يد ممثل البابا الخاص في اكتوبر ١٢٤٨ م، من اجل خوض الحرب ضد المسلمين والاستيلاء على مصر التي كانت مركز العالم الاسلامي آنذاك. فانطلق من باريس قاصداً قبرص. ورغم شيوع مرض الهيضة بين جنوده، إلّا انه انطلق من قبرص باتجاه مصر على ظهر ١٢٠ سفينة كبيرة و ١٦٠ سفينة صغيرة، فوصل الى دمياط في ٦٤٧ هـ / ١٢٤٩ م(٧٤).

كان يترأس معسكر دمياط الأمير فخر الدين بن يوسف والى جانبه بنو كفاته. لكنهم جميعاً هربوا حين رؤيتهم للسفن الصليبية وهي تقترب من الساحل المصري، فوقعت دمياط في يد الصليبيين بدون قتال. فأسس لويس التاسع في هذه المدينة القاعدة الأساسية لانطلاق الصليبيين في عملياتهم الحربية ضد المسلمين، غير ان فيضان نهر النيل، عمل على تأخير المشاريع التي كانت تدور في مخيلته(٧٥).

خلال تلك الحملة توفي الملك الصالح نجم الدين، إلّا ان زوجته شجرة الدر كتمت خبر وفاته كي لا يتفرق جنده. ورغم دخول الصليبيين الى مدينة المنصورة، غير ان الجهود الكبرى التي بذلها المماليك البحريون، ومساعي توران شاه الأيوبي وتضحيات الأمير فخر الدين الجويني(٧٦)، عملت على الحاق الهزيمة بالصليبيين، ووقوع الامبراطور الفرنسي لويس التاسع مع عشرة آلاف مسيحي، أسرى في يد المسلمين. وقام المسلمون في الأيام اللاحقة بقتل جميع المسلحين الذين كانوا يقاومون، بينما بعثوا بالآخرين الى سوق النخاسة بالقاهرة. اما لويس التاسع فقد افتدى نفسه بفدية مالية والتخلي عن دمياط، فعاد الى عكا في ٨ مايس ١٢٥٠ م. ومكث نحو ٤ سنوات في سوريا، اي منذ ١٣ مايس ١٢٥٠ م وحتى ٢٤ نيسان ١٢٥٤ م، واتخذ العديد من الخطوات التي حصّن من خلالها المدن الساحلية مثل

عكا، وسزارة، ويافا، وصيدا. كما رتّب اوضاع الافرنج فيها، وحطم مقاومة ووقاحة رجال الدين المسيحي. كما بعث القس روبروكي(٧٧) ـ وهو من طائفة الدومينيكان ـ على رأس وفد الى بلاط الملك المغولي منغوقا آن (١٢٥٣ ـ ١٢٥٤ م)، دون ان يسفر ذلك عن شيء ما(٧٨).

تزامنت مع تلك الأحداث هجمات قامت بها الطوائف التي كانت تقطن في سفوح جبال بيرنه، على مدينة قرطبة. فأخذت تمارس عمليات السلب والنهب والقتل فى تلك المدينة الاسلامية، ثم دمرت هذه المدينة وأحرقت حتى مكتبتها التي تعبِّر بوضوح عن ثقافة مسلمي الأندلس وحضارتهم.

تواكبت هذه الاحداث مع زحف المغول نحو بلاد المسلمين فاجتازوا جدار الصين وأسقطوا الدولة الخوارزمشاهية، ودمّروا مدن ايران وقراها، ثم استولوا على بغداد ودمّروها وقتلوا أهلها وأسقطوا الدولة العباسية في ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م.

الغزو المغولي للعالم، بدأ في ٦٠٨ هـ / ١٢١٠ م بزعامة جنكيزخان متزامناً مع الحملة الصليبية الخامسة، واستمر حتى اواخر القرن الثالث عشر الميلادي. ويمكن ان يُعد القرن الثالث عشر الميلادي، قرن الرعب، لأنه قرن قامت فيه الهجمات والحروب الوحشية والدموية، وتقوّضت فيه الحضارات(٧٩).

بعد أن استولى جنكيزخان على الصين وايران في ٦٢٥ هـ / ١٢٢٧ م، توفي في صحراء غوبي، وتقاسم أبناؤه البلاد التي اخضعها لسيطرته. وفي عام ١٢٣٨ م بعث اوغتاي قاآن ـ خان المغول ـ جيشاً كبيراً بقيادة سوبتاي بهادر لاحتلال ماوراء نهر الخزر وسواحل نهر الدانوب، فاستولى على المجر، وبولندا، وسيلسبري حتى بلغ سواحل البحر الادرياتيكي، وأثار الرعب في قلوب ملوك وامراء ذلك الجزء من العالم. وشعر البابا بالخوف اضاً واستنجد بملوك اوربا. ومن حسن حظ الاوربيين ان الخان المغولي اوغتاي قاآن توفي خلال تلك الفترة ايضاً الأمر الذي اجبر القائد العسكري المغولي سوبتاي بهادر على العودة للاشتراك في الاجتماع المغولي الذي سيعقد لانتخاب خليفة للخان المتوفى، فلم يكتمل الزحف المغولي

على اوربا(٨٠).

ورغم ذلك ظل البابا يعتبر المغول خطراً كبيراً، ولذلك فكر في استمالة تلك القوى الكبرى واستخدامها ضد المسلمين واحتلال القدس، فبعث وفداً الى بلاط الخان المغولي، فلم يجن هذا الوفد اية ثمار من زيارته في المرة الاولى، ولكن الوفد الآخر الذي بعثه البابا في المرة الثانية استطاع ان يقيم علاقة مع البلاط المغولي، ويؤسس كنيسة صغيرة في قراقروم(٨١).

كذلك بعث الامبراطور الفرنسي لويس التاسع وفداً للبلاط المغولي، لاستمالة المغول والاستعانة بهم. كما اوفد الامبراطور الأرميني هايتون ممثلين دينيين لاقامة روابط مع المغول. وكان هذان الامبراطوران يسعيان في حقيقة الأمر لاسترجاع القدس من المسلمين.

وكان هولاكو يدّعي حماية المسيحيين، لذلك ما ان استولى على بغداد وأسقط الدولة العباسية في ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م حتى بعث جيشاً نحو القدس لرفع معنويات المسيحيين، وسألهم ان يساعدوه في ذلك الأمر، لكنهم لم يجيبوا دعوته، فانكسر الجيش المغولي في عين جالوت(٨٢) امام المسلمين الذين كان يقودهم الامير سيف الدين قطز وذلك في عام ٦٥٨ هـ / ١٢٦٠ م.

كانت بلاد الشام آنذاك خاضعة للدولة الايوبية، فيما كانت مصر تحكم من قبل المماليك الذين كانوا في عداء مع الايوبيين. ورغم ان المسيحيين كانوا يسعون لمدجسور الاتصال مع المغول كي يأمنوا خطرهم، لكنهم ادركوا بعد هزيمتهم في عين جالوت ان المماليك اخطر عليهم من المغول، ولذلك عقدوا العزم على اقامة علاقة معهم(٨٣).

المماليك كانوا غلماناً أتراكاً ابتاعهم السلطان الأيوبي الملك الصالح واستخدمهم حرساً خاصاً به، لكنهم اصبحوا فيما بعد ملوكاً على مصر والشام. ويقسم المماليك المصريون الى قسمين هما: المماليك البحريون، والمماليك البرجيون(٨٤). وكان المماليك مقاتلين اشداء، وقد بلغوا مناصب عليا في الدولةالايوبيةبعد انهيار الدولة

الفاطمية، حتى انهم اخذوا يلعبون دوراً أساسياً في عزل وتنصيب بعض السلاطين الايوبيين. كما كان لهم تأثير كبير في طرد الصليبيين والمغول من الأراضي الاسلامية(٨٥).

رغم الاختلافات والصراعات الناشبةبين الصليبيين، إلّا انهم استطاعوا الحفاظ على وحدتهم السياسية في الخارج. وفي عام ١٢٦٠م نجح هولاكو ـ حفيد جنكيزخان ـ في الاستيلاء على سوريا الاسلامية واخراجها من سيطرةآخر أحفاد صلاح الدين الأيوبي،والسيطرة على المدن السورية المهمة مثل دمشق، وحلب، وحماه، وحمص.

وكان بعض المغول قد اعتنقوا المسيحية (المذهب النسطوري)، ومنهم زعيمهم كيت بوقا (Kitbouqa)، كما انضم الملكالأرمني هيثوم (Hethoum) الى المغول وتحالف معهم، كما تحالف معهم بوهموند السادس ملك انطاكية وطرابلس وصهر الملك الأرميني. وعلى هذا الاساس لعب المغول دور الصليبيين في قتال المسلمين واحتلال سوريا. غير أن نصارى تلك المنطقة شعروا بالخوف من المغول، وهاجم أحدهم ويدعى جولين الصيدوني (Julien de Sidon) طابوراً من الجيش المغولي لكنهم ردّوا عليه بعنف. وقرر المجلس الحكومي في اكر (عكا)(٨٦) الاتحاد مع مماليك مصر في التصدي للمغول. فاستطاع مماليك مصر من خلال ذلك ونتيجة لحيادية الصليبيين في الحرب بين المماليكوالمغول، تحقيق الانتصار على المغول في معركة عين جالوت، وطردهم من سائر أرجاء سوريا وذلك في ٣ أيلول ١٢٦٠ م(٨٧).

هزيمة المغول في الحرب أمام المماليك، آلت الى تحرير سوريا الاسلامية، وسيطرةالمماليك على حلب ودمشق والقدس وامتداد دولتهم من ليبيا وحتى ضفاف نهر الفرات، وتحوّلهم الى قوة بلا منازع.

ويعود التقدم الذي أحرزه الصليبيون في مطلع القرن الثاني عشر الميلادي الى اتحادهم، وتشتت المسلمين وفرقتهم. ولكن حينما اتحد المسلمون عسكرياً وسياسياً

في مقابل الاضطرابات والصراعات التي كان يعاني منها الصليبيون، تغيرت الأوضاع لصالح المسلمين تماماً، لاسيا وقد امسك بزمام الامور في دولةالمماليك خلال الفترة ١٢٦٠ ـ ١٢٧٧م، رجل شجاع ومقاتل هو السلطان بيبرس، الذي عقد العزم على طرد الافرنج والصليبيين من البلاد الاسلامية. فاستطاع منذ شباط ١٢٦٥ وحتى مايس ١٢٦٨ ان يستعيد معظم المدن الساحلية في فلسطين مثل قيصرية، وأرسوف، وقلعة فرسان المعبد في صفد، ويافا، وانطاكية. ولم تبق في يد بوهموند السادس سوى طرابلس(٨٨).

الحملة الصليبية الثامنة (٦٦٨هـ / ١٢٧٠م)

قام بيبرس وأنصاره بقتل السلطان الايوبي توران شاه، وتنصيب امه شجرة الدر بدلاً منه، كما اختير عزالدين ايبك اتابكاً وذلك في ٦٤٧هـ / ١٢٥٠م، فيكون بذلك قد تم القضاء على آخر سلطان ايوبي، واستحواذ المماليك على مقاليد الامور. وانقسم المماليك الى شطرين هما: المعزيون الذين كانوا يؤيدون عزالدين ايبك الملقب بالملك المعز، والصالحيون الذين كانوا من انصار الملك الصالح المتوفى.

تزوج معزالدين بشجرة الدر، ارملة السلطان الايوبي الملك الصالح، واختار طفلاً ايوبياً يبلغ عمره ٨ سنوات سلطاناً على البلاد ولقبه بالملك الأشرف، وأخذ ينوب عنه فيحكم البلاد. وكان قد اشترط لاطلاق سراح لويس التاسع والأسرى الصليبيين الآخرين فدية مقدارها ثمانمائة الف دينار ذهباً مع اعادة دمياط الى المسلمين، وعودة الصليبيين الى بلادهم من دون التدخل في شؤون المسلمين. ووافق الصليبيون على تلك الشروط جميعاً. وعاد لويس التاسع الى فرنسا بعد فترة من التوقف في عكا، منهياً بذلك الحملة الصليبية السابعة(٨٩).

الصراع بين المماليك المعزيين والصالحيين، انتهى آخر المطاف الى مقتل معزالدين ايبك بعد أن تآمرت عليه زوجته شجرة الدر التي أحلت محله ولدها البالغ من العمر ١٥ عاماً بعد ان اضفت عليه لقب الملك المنصور. غير ان المنصور لم يحكم

سوى عدة ايام فقط اذ اطاح به سيف الدين قطز الذي كان يميل الى الصالحيين ايضاً، وأعلن نفسه ملكاً على البلاد بعد أن تلقب بالملك المظفر وذلك في ٦٥٧هـ / ١٢٥٩م (٩٠).

اختار الملك المظفر قطز، أحد غلمان الملك الصالح ويدعى ركن الدين بيبرس وزيراً له، وأصدر امراً بقتل شجرة الدر قصاصاً لعزالدين ايبك الذي قتلته.

حينما كان قطز منهمكاً في تعزيز المواقع الدفاعية للمدن المصرية لمجابهة الغزو الصليبي المحتمل، طرق سمعه نبأ مهاجمة هولاكو للشام ودمشق، ولذلك تأهب لقتاله.

بدأ هولاكو غزوه في نهاية عام ٦٥١هـ بقواته التي معظمها من المغول الذين اعتنقوا الديانة المسيحية، فأخضع ايران وقضى على امراء الاسماعيلية. ثم زحف نحو بغداد في نهاية عام ٦٥٥هـ وقضى على الدولة العباسية بعد أن قتل آخر خلفائها وهو المستعصم بالله. وزحف في أعقاب ذلك نحو الشام لدعم الصليبيين، فبعث الى قطز يطالبه بالاستسلام او الحرب، فاختار الحرب، وبعث ركن الدين بيبرس على رأس جيش غفير الى فلسطين، ثم لحق بهم ايضاً.

حينما سمع هولاكو نبأ وفاة منغوقا آن، عاد الى قراقورم بينما وضع على رأس الجيش المغولي اميراً جنگيزياً من اجل الانطلاق لاحتلال القدس. ولكن المغول هزموا هزيمة شنعاء في عين جالوت على يد المسلمين، فتفرق جمعهم ولم يعد بمقدورهم الزحف نحو مصر. لذلك يعد النصر الذي حققه ركن الدين بيبرس في عين جالوت، أحد الانتصارات الخالدة في تاريخ الحضارة الاسلامية، ومهد الطريق لاتحاد الشام ومصر(٩١).

استطاع الملك الظاهر ركن الدين بيبرس خلال الفترة ٦٦٦ ـ ٦٧١هـ / ١٢٦٥ ـ ١٢٧١ م، استعادة معظم القلاع والمدن التي كان يستولي عليها الصليبيون والمغول، بما فيها دمشق. ثم انطلق نحو ارمينيا فحقق بعض الانتصارات هناك، عاد بعدها ليستعيد من الصليبيين مدينتي يافا، وانطاكية.

حينما سمع البابا كليمنس الرابع بسقوط هاتين المدينتين، بعث الى الملوك والأباطرة الاوربيين يطالبهم فيها بالزحف نحو العالم الاسلامي من جديد، فلم يلب طلبه سوى لويس التاسع الذي خرج بجيشه من فرنسا عام ١٢٧٠ م، لكنه شن هجوماً على تونس بدلاً من مهاجمةمصر. فألحقت قوات السلطان التونسي محمد بن زكريا الملقب بالمستنصر ضربات قاصمة بالجيش الصليبي، كما فشى مرض الطاعون في صفوف هذا الجيش، ومات به لويس التاسع ايضاً، فعادت قواته المتبقية الى بلادها(٩٢).

بعد وفاة لويس التاسع، ادام ابنه فيليب الثالث، تلك الحرب، فزحف عمه شارل دانجو مع ملك صقلية نحو العالم الاسلامي لدعم الصليبيين، فحاصروا مدينة تونس، فأجبروا سلطانها على الصلح ودفع غرامة قدرها ٢٢٠ ألف مسكوكة ذهبية.

في ذلك العام ايضاً، أقبل الأمير الانجليزي ادوارد الاول ابن هنري الثالث لدعم الصليبيين. غير ان المماليك انطلقوا بعيد ذلك، وفي عهد الملك الأشرف، لاستئناف عملياتهم الحربية فاستولوا على طرابلس وعكا، وكانتا آخر المواقع المتبقية بيدالصليبيين. ولجأ من بقي حياً من الصليبيين في تلك الحرب، الى قبرص. وذهب التامبليون الى فرنسا، والهوسبتاليون الى رودس، والتوتونيون الى بروس(٩٣).كما عاد ادوارد الى انجلترا بعد ان وقع على اتفاقية للسلام مع المماليك(٩٤).

في تلك الفترة ايضاً بايع الملك الظاهر بيبرس، أبا القاسم احمد المستنصر بن الظاهر ـ عم المستعصم بالله الذي قتله المغول ـ وكان قد هرب من بغداد الى مصر في اعقاب سقوط بغداد بيد المغول. وبذلك تكون الخلافة الشكلية للعباسيين قد استمرت في مصر حتى عام ٩٢٣هـ / ١٥١٧م، حيث سقطت في هذا العام على يد السلطان العثماني سليم الأول. وأفتى بعض علماء اهل السنة بانتقال الخلافة الاسلامية من العباسيين الى العثمانيين(٩٥).

بعث البابا اوربانوس الرابع كتاباً جوابياً الى هولاكو يشكره فيه على حسن

سلوكه مع النصارى، ويدعوه الى الديانة النصرانية. وقد توفي هولاكو في ٦٨٣هـ / ١٢٨٢م قبل ان يتسلم ذلك الكتاب، وخلفه ابنه اباقاخان(٩٦). وكان اباقاخان تزوج بابنة الامبراطور البيزنطي ميخائيل باليولوغوس (Michael paleologos) وتدين بالدين المسيحي. وقد تأثر كثيراً للهزيمة التي لحقت بالمغول في عين جالوت، ولذلك أبدى رغبة شديدة نحو توثيق العلاقةمع الصليبيين، فبعث العديد من الوفود الى الغرب لتحقيق هذا الغرض، فلم تحقق النتائج المطلوبة.

قال أحد السفراء الذين بعثهم اباقاخان الى البابا: «في هذا اليوم هناك الكثير من المغول النصارى. ويوجد بينهم الامراء والملوك والملكات، وقد تعمدوا جميعاً واعتنقوا الديانة المسيحية... ينوي ملك المغول مهاجمة بلاد الشام ويدعوك لمساعدته في احتلال بيت المقدس»(٩٧).

ولم تجر الامور كما كان يفكر اباقاخان، اذ أنه هزم في حمص أمام الملك المنصور قلاوون في ٦٨٠هـ / ١٢٨١م(٩٨). وحينما اسلم أحمد تكودار وجلس على العرش، أصبحت العلاقات بين المغول والمماليك علاقات ودية. فانتهز قلاوون تلك الفرصة فهاجم القوات الصليبية. كما تابع ابنه الملك الأشرف نهج ابيه ايضاً، فطرد آخر البقايا الصليبية من الشام في ٦٩٠هـ ١٢٩١/م(٩٩).

العلاقات الودية بين المغول والمماليك، لم تستمر طويلاً، حيث تقوّضت عام ٦٩٩هـ / ١٢٩٩م في أعقاب دعوة احد بقايا الخلفاء العباسيين ويدعى اباالعباس أحمد، لاعادة الخلافة في بغداد. وحقق غازان خان نصراً في الحرب التي اندلعت بين الجانبين(١٠٠). غير ان جيش المماليك تمكن من دحر الجيش المغولي عام ٧٠٢هـ / ١٣٠٣م، وطرد المغول من الشام الى الأبد، وذلك في المعركة التي عرفت بمرج الصغَّر.

نتائج الحروب الصليبية وظهور الاستعمار الغربي

طرح مارينوسانودو (Marino Sanudo) في كتابه «مؤمنو الصليب» الذي ألّفه

عام ٧٢١هـ / ١٣٢١م، فكرة العودة لاحتلال مصر لمجابهة الاسلام. وقد ظهر أمثال هذا الكتاب في القرن الرابع عشر بشكل واضح. وأخذت تتصاعد الدعوات خلال تلكالفترة لاحياء الحروب الصليبية. وكانت اوربا تواجه آنذاك تهديداً كبيراً من قبل الدولةالعثمانية القوية، ولم يحقق الاوربيون أي نجاح في مقابل العثمانيين بالرغم من كافة الأعمال الاحترازية التي قاموا بها وتأسيس الاتحادات والتكتلات، ومنيت قواتهم بهزائم متتالية أمام القوات العثمانية.

فيليب مزيرس (Philip Mezieres) الذي ساعد على الحرب الصليبية التي شنت عام ٧٦٦هـ / ١٣٦٥م، أمسك ثانيةبالقلم كي يكتب رسالة تفيض بالألم(١٠١). وأثار في هذا الأثر مشروعه لتأسيس جمعية للنبلاء تأخذ على عاتقها مهمة التصدي للأتراك العثمانيين، لكنه كان يجهل انه يقدم الوعظ لعالم انهكته الموعظة ومل سماعها. فالقسطنطينية التي كانت عاصمة للامبراطورية الرومانية الشرقية، سقطت في يد العثمانيين عام ٨٥٧هـ / ١٤٥٣م. وبالرغم من دعوة بيوس الثاني(١٠٢). لشن حرب صليبية ضد العثمانيين، غير ان هذه الدعوة صمتت تماماً بعد وفاته في ٨٦٨هـ / ١٤٦٤م(١٠٣).

منذ القرن الثاني عشر وحتى القرن الرابع عشر الميلاديين، هاجر الاوربيون لاسيما الفرنسيين والايطاليين، الى سوريا البحرية وفلسطين (٤٩١ ـ ٦٩٠هـ / ١٠٩٨ ـ ١٢٩١م)، وقبرص (٥٩٢ ـ ٩٥٧هـ / ١١٩٦ ـ ١٥٧١م)، والقسطنطينية (٦٠٠ ـ ٦٥٩هـ ١٢٠٤/ ـ ١٢٦١م)، وأثـــينا (٦٠١ ـ ٨٦١هـ / ١٢٠٥ ـ ١٤٥٨م)، وبلوبونز (٦٠٢ ـ ٨٢٣هـ / ١٢٠٦ ـ ١٤٣٠م)، وجزر اليونان (القرن ١٣هـ / القرن ١٦م)، وأثرت آدابهم وثقافتهم الى حد ما على أرمينيا الصغرى او كيليكية (Cilicie) (٤٩١ ـ ٦٧٣هـ / ١٠٩٨ ـ ١٢٧٥م).

تعد تلك الهجرة، اولى مراحل الاستعمار الغربي، حيث يمكن ان يكون الدافع الاول لها هو الايمان والتعصب الديني، والسبب الذي يكمن خلفها هو الحروب الصليبية. غير ان العامل المؤثر والمستمر لتلك الهجرة هو رغبة النبلاء الفرنسيين

بالنصر والاستيلاء على أراض جديدة. كما كانت الجمهوريتان الايطاليتان جنوه والبندقية تتطلعان الى التجارة والربح. وكان ذلك الفكر الاستعماري يقوم على اساس تطلعات قوية ومثيرة مثل الاستيلاء على بيت المقدس والقضاء على الكفر والالحاد(١٠٤).

تم تطبيق هذا الفكر الاستعماري الى حد ما بحيث انتشرت اللغة الفرنسية في قبرص وأثينا، واللغة الايطالية في جزيرة كريت وشبه جزيرة القرم. كذلك تحقق لمهاجري سان لويس بقاء النفوذ المعنوي الفرنسي في البلدان المستعمرة الى الأبد. وكان لدى معاصري ماركوبولو اعتقاد بخلود هيمنتهم الاقتصادية في المناطق الخاضعة لهم.

ولكن على العكس من هذا التصور، لم تبق آثار مهمة من تأثير الغرب على الشرق، اذ اتى على تلك الآثار تأثير واتساع الحضارتين اليونانية والاسلامية. ففي عام ٦٥٩هـ ١٢٦١/م خضعت القسطنطينية لليونانيين ثانية، وحرر المسلمون عكا في عام ٦٩٠هـ / ١٢٩١م مقوضين بذلك آخر قاعدة للافرنج في فلسطين. كما استولى اليونانيون في عام ٨٢٣هـ / ١٤٣٠م، على آخر موقع للافرنج في مورة، ثم استولى عليه العثمانيون في ٨٦٥هـ / ١٤٦٠م، فتم بذلك القضاء على تسلطهم الاستعماري.

ومن اهم عوامل فشل الحروب الصليبية:

١ ـ انفراد الافرنج في ادارة شؤون البلاد المحتلة لاسيما عدداً معدوداً من النبلاء وفرسان بعض الأسر، بينما معظم سكان سوريا كانوا من المسلمين او المسيحيين العرب، كما كان اليونانيون هم الأغلبية في قبرص ومورة. لذلك حينما استعاد المسلمون سوريا، والبيزنطيون مورة، لم تكن الحكومات الصليبية الافرنجية تحظى بأية جماهيرية.

٢ ـ اسلوب الحكم الاقطاعي والاضطراب الناجم عنه. حيث كشف مجموعة قوانين بيت المقدس عن ان الحكومة الافرنجية التي حكمت المناطق المحتلة كانت عبارة عن وحدة عسكرية عسكرت في الثغور والبلاد الاسلامية.

٣ ـ العداء بين المهاجرين والأجهزة الحكومية اللاتينية في الأراضي المحتلة. فالصراع في سوريا عام ٥١١هـ ١١١٧/م بين الجهاز الحكومي وريمون الثالث، والاشتباك بين القبارصة وأسرة انجو، والحقد الذي كان يكنه الفرسان الهيكليون ضد الفرسان المضيِّفين، وكذلك الخصومة التي كانت قائمة في ايطاليا بين البندقيين والجنويين، من بين الأسباب التي عملت على اندحار الصليبيين واخفاقهم في تحقيق أهدافهم. معنى هذا ان الشرق اللاتيني قد انتفض ضد نفسه، فكانت المحصلة النهائية هو ذلك الثأر الذي أخذته آسيا من اوربا. ففي اعقاب الحملات الصليبية الاولى لاسيا في عام ٥١٢هـ / ١١١٨م اتصلت الحدود الاوربية بأدسا والموصل في وادي الرافدين، بينما انسحبت الحدود الاوربية عام ٩٢٦هـ / ١٥٢٠م الى بوابة فينا(١٠٥).

لو بحثنا عن الهدف الأساس للحروب الصليبية من منظار البابا والمسيحيين لرأيناه تحرير الأرض المقدسة، وهو الهدف الذي اخفقوا في تحقيقه في نهاية المطاف، فضلاً عن تقوّض أركان الدولتين المسيحيتين في الشرق وهما بيت المقدس، والامبراطورية البيزنطية في القسطنطينية. ولكن لو نظرنا الى تلك الحروب من منظار آخر لرأينا ان لها نتائج وآثاراً كثيرة ومهمة جداً على شتى الأصعدة لاسيما اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً(١٠٦).

لاريب في ان الاوربيين كانوا على احتكاك بثقافة الحضارة الاسلامية منذ عهد الفتوحات لاسيما عن طريق الأندلس وصقلية والطرق البحرية التجارية بين الشرق والغرب. وسبق ان قلنا بأن ادلارد الباثي حمل معه اول نسخة لكتاب اقليدس من قرطبة الى اوربا. كما رجّح العلوم الاسلامية على العلوم المسيحية. ويعتقد بعض الباحثين الغربيين المعاصرين مثل هنري لوكاس ان التطورات

والتغييرات التي شهدتها اوربا خلال القرن الثاني عشر، منبثقة من تأثير العلوم والمعارف اليونانية ـ الاسلامية التي وصلت الى اوربا عن طريق بلاد الأندلس قبل الحروب الصليبية. بل وحتى يعتقدون انه لولا الحروب الصليبية لكان تأثير الثقافة الاسلامية على اوربا اكبر(١٠٧). ولكن لابد من القول بأن تقبّل الاوربيين للثقافة الاسلامية أصبح أشد في اعقاب الحروب الصليبية.

بل ان النهضة الاوربية قد تحققت بفضل تأثير ثقافة المسلمين وحضارتهم، وهو التأثير الذي كان على أشده بعد تلك الحروب. وقد قال بيرروسو: جمع المسلمون افضل اكتشافات البلدان ونقلوها الى الاوربيين(١٠٨).

في عام ٥٩٩هـ سافر الى مصر وسوريا ليونارد فيبوناتشي البيزي وكان تلميذاً لأستاذ مسلم. وكان اول اوربي ينشر، في كتاب الفه، الأعداد العربية في اوربا. وقد أهدى ذلك الكتاب الى فردريك الثاني. كما ترجم اصطفن الانطاكي كتاب الطب الملكي (كامل الصناعة) لعلي بن عباس المجوسي، عام ٥٢١هـ/١١٢٧م(١٠٩)

الافرازات الاقتصادية للحروب الصليبية، انعكست بالدرجة الاولى على تجارة البحر المتوسط الغربي. فعملت هذه الحروب على عملية التبادل التجاري بحرياً بين الغرب والشرق، فاغتنى من خلال ذلك بحارة وربابنة موانئ البندقية وجنوه ومارسية. وازدهر التعامل بالسلع والبضائع الشرقية في سوريا خلال احتلالها من قبل المسيحيين، لاسيا على يد التجار الفرنسيين والايطاليين.

من جانب آخر أدت الحملات الصليبية الى نشر التمدن في الغرب، لأن الغربيين قد افتتنوا بآثار ومظاهر التمدن في الشرق، فتعلموا من الشرقيين استخدام بعض الأدوات والوسائل مثل الأفرشة، والمرايا، وشتى انواع الأقمشة كالحريرية والمخملية وغيرها(١١٠).

ومن آثار الحروب الصليبية ايضاً، تغيير التركيبة الاجتماعية في اوربا. فأدت تلك الحروب الى اضعاف النظام الاقطاعي وتعزيز نفوذ الملوك والأباطرة، والتمهيد لظهور نظام الحكومة الوطنية. وقام سان لويس بخطوات قضائية مهمة على طريق

ترسيخ سيطرة الملك وزعزعة أركان الاقطاع(١١١)،وكان يدرس بنفسه الشكاوى المتعلقة بالاقطاعيين الكبار. كما اتخذ فيليب الرابع الذي اعتلى العرش الفرنسي بعد سان لويس بأربعة عشر عاماً، العديد من الاجراءات للحد من نفوذ كبار الاقطاعيين، ومنها اضافة أراض جديدة للأملاك الملكية(١١٢).

قبل الحروب الصليبية وكذلك حتى نهاية تلك الحروب، كان يعد البابا والكنيسة، القوة المطلقة في العالم المسيحي. وكانت اوقاف الكنيسة وأموال الاشخاص الذين لا وارث لهم، تعد من مصادر دخل البابا المهمة. في عام ٦٤٨هـ / ١٢٥٠م كان دخل البابا لوحده اكبر بكثير من دخول جميع البلدان الاوربية. لذلك كان من النتائج المهمة للحروب الصليبية، اضعاف الكنيسة وأربابها على شتى الأصعدة. كما قضت هذه الحروب على سلطة رجال الكنيسة على الملوك. وقام سان لويس (لويس التاسع) بتحديد نفوذ الكنيسة وسلطتها، لاسيما من خلال المرسوم الذي أصدره عام ٦٦٧هـ/ ١٢٦٨م والذي منع فيه البابوات من فرض وأخذ الضرائب.

كذلك أعلن فردريك باربروس، وبالاستناد الى قوانين روما، ان القانون منبثق من ارادته. ورغم فشله في حربه ضد البابا، إلّا ان حفيده فردريك الثاني هب لشن حرب ضد البابا رغم تكفيره ولعنه من قبله، وطالب بتطبيق القانون بشكل متساو على جميع الطبقات والفئات بما فيهم كبار رجال الدين المسيحي.

من جانب آخر أثارت اموال البابوات الطائلة ودعم الكنيسة للنظام الطبقي، سخط الطبقات الدنيا في المجتمع، ودفعها للمطالبة بتخلي الكنيسة عن تلك الثروات وتغيير تعاليمها. وعملت حالة الاعتراض والاحتجاج هذه على ظهور العديد من التيارات والحركات الدينية والتي اهمها: Cathares, Vaudois(١١٣).

الدراسات التي قامت بها المراكز العلمية في فرنسا عام ١٢٢٢هـ / ١٨٠٨م اثبتت ان الحروب الصليبية كان لها دور كبير في الحرية السياسية للشعوب الاوربية وفي حضارتها وثقافتها وتجارتها وصناعتها. اي انها عملت على ايجاد

احتكاك مثمر ومفيد بين الثقافتين الاسلامية والمسيحية(١١٤).

كانت افكار المفكر المسلم ابن رشد، ذات تأثير كبير على تجديد الحياة الفكرية في اوربا. ففردريك الثاني الذي عرف بالتسامح الديني في عصر الصليبيين، كان على اتصال وتراسل مع تلاميذ ابن رشد، فتأثرت روحه الدينية بهم. ولذلك تعد الحرية الفكرية التي ظهرت في الغرب في اعقاب الحروب الصليبية، مدينة لتعرف الغرب على الفلسفة الاسلامية ـ اليونانية، سيما وأنه يعتبر ابن رشد المؤسس لاسلوب الفكر الحر.

في نهاية القرن الثالث عشر كانت جامعة بادوا في ايطاليا مركزاً لنشر نظريات ابن رشد وأفكاره. كما طالب لويس الحادي عشر في القرن الخامس عشر بتدريس فلسفة ابن رشد وأرسطو(١١٥).

التسامح الديني، تعلمه الاوربيون الصليبيون من المسلمين في نهاية الحروب الصليبية. فعلى سبيل المثال حينما علم صلاح الدين الايوبي بمرض ألد خصومه ـ اي ريتشارد قلب الأسد ـ بعث اليه طبيبه الخاص مع الدواء، وهو السلوك الذي أذهل اعداءه. ولاريب في ان تأثر الصليبيين بالمسلمين كان سريعاً جداً وكبيراً، وهو ما دفع بالكثيرين منهم الى البقاء في الشرق(١١٦).

في اعقاب الحروب الصليبية تأسست في اوربا جامعات عديدة مثل بولوني في روما وباريس، ونابولي وبادوا سالرنو في ايطاليا، ومون بليه في فرنسا، واكسفورد في انجلترا، واورليان وانجير وفالنسيا في أسبانيا. وعملت هذه الجامعات على توسيع الأفق الفكري عند الاوربيين. ويقول جورج سارتون:

عدا الجامعات الاوربية الاولى، لا يمكن ان يكون اي شيء آخر دليلاً على الثورة العقلية الحاصلة في الغرب المسيحي بفعل انتقال الثقافة اليونانية ـ الاسلامية اليها(١١٧).

من جهة اخرى، كانت الضربة التي وجهها الصليبيون والمغول للثقافة

الاسلامية، مؤلمة جداً وغير قابلة للتدارك، لأنهم أحرقوا معظم الكتب العلمية والمفيدة للبلدان الاسلامية. ورغم ذلك افتتنت بعض الأقوام المسيحية ومن ثم الصليبية بالعلم وحققت انجازات فيه وذلك بفضل مجاورتهم للمسلمين واختلاطهم بهم، حتى ان بعضهم انبرى لترجمة الكتب الاسلامية.

بالرغم من اتلاف واحراق الصليبيين والمغول للشطر الأعظم من الكتب الاسلامية، لاسيا في الأندلس، يمكن من خلال ملاحظة بعض المخطوطات المتبقية التي ترجمها الصليبيون في اوربا، الوقوف على أهميتها العلمية، وبالتالي على المكانة العلمية الرفيعة للمسلمين.

مع ان معظم المسيحيين الاوربيين، لم يكن لهم نصيب من العلم قبل الحروب الصليبية، سعى بعض طلاب العلم المسيحيين والذين تأثروا خلال تلك الحروب بما كان لدى المسلمين من أدب وفن وفلسفة وفلك وطب ورياضيات وغيرها، لترجمة الكتب التي الفها المسلمون في هذه الحقول، ومنهم ارمون ـ اسقف طليطلة ـ الذي اسس داراً للترجمة عام ١١٢٠م انبرى فيها لترجمة الكتب العربية الى اللاتينية ونشرها. وقد ترجم في هذه الدار ما يربو عن ٣٠٠ كتاب في مجال الطب فقط.

يعد الامبراطور الألماني فردريك الثاني ـ وكان قائد الحملة الصليبية السادسة ـ يميل جداً لترجمة كتب المسلمين من العربية الى اللاتينية. وقد فوّض هذه المهمة لفريق يهودي. ولاشك في ان التبادلات الثقافية ذات أهمية للاوربيين اكثر من أهميتها لدى الشرقيين. غير ان هذه الحروب ذات آثار سلبية على كافة منطقة الشرق الأدنى، وعملت على زرع بذور العداء والحقد بين المسلمين والمسيحيين والتي لازالت ـ وللأسف الشديد ـ الى يومنا هذا(١١٨).

اضف الى ذلك، أصبحت فرنسا ذات نفوذ سياسي وتجاري مهم في الشرق بفعل الحروب الصليبية. ولازالت شعوب الشرق الأوسط تطلق لفظة الافرنج على الشعوب الغربية، والتي هي ترجمة لمفردة «Frank». ونرى كذلك تداول اللغة الفرنسية في سوريا، وقبرص، وأرمينيا، ومورة (بيلوبونيز)، بل لازالت الفرنسية

اكثر تداولاً في الشام من سائر اللغات الاوربية، وباتت تعد اللغة الثانية في هذه المنطقة. والهدف من الحفاظ على المدارس الفرنسية في الشرق الأدنى، هو الحفاظ على التفوق الفرنسي في هذه المنطقة والذي بدأ منذ ايام الحرب الصليبية، والذي له انعكاسات مهمة على تعزيز الصناعة والتجارة والسياسة الخارجية الفرنسية(١١٩).

الرهبانية اليسوعية التي تأسست ـ لا سيما في منطقة الشام ـ في أعقاب التعرف الثقافي الاوربي على الشرق والتي تعد استمراراً للحركات التبشيرية، انهمكت حتى الحرب الكونية الاولى ومن بعدها، في تربية وانشاء القوى الفاعلة. وقد تأسست هذه الرهبانية في مطلع القرن السادس عشر (٩٤٤هـ / ١٥٣٨م) على يد قسيس أسباني يدعى اغناطيوس دي لويولا (Ignatius de loyola). وحينما أفتى الباب بشرعية هذه الرهبانية بعد سنتين من ذلك، أخذت تشق طريقها في سوريا ولبنان.

فضلاً عن الرهبانية اليسوعية، كانت فرنسا تمارس نشاطاً مستمراً في المنطقة من خلال ارسال اللجان والوفود التبشيرية والتربوية الاخرى التي تبلغ للدين المسيحي، وتشييد الجامعات والمدارس والمراكز ذات النشاط المسيحي التي من بينها جامعة القديس جوزيف في لبنان والتي تعد احدى اهم الجامعات اللبنانية وأقدمها(١٢٠).

بشأن تأثير الحروب الصليبية على العالم الاسلامي يمكن القول بأنها أدت الى حدوث تنوع عرقي وزيادة عدد نفوس المسيحيين في شرق البحر المتوسط، لاسيما في منطقة الشام، حيث أدى ذلك الى صمود الصليبيين خلال قرنين من الحروب من جهة، وزواج الصليبيين بالنساء المسيحيات السوريات، الأمر الذي عمل على اختلاط وزيادة عدد المسيحيين في منطقة الشام.

نظراً لسكنى معظم الصليبيين ـ عسكريين وغير عسكريين ـ في لبنان، وبما أن البلدان البحرية كانت تبيع عدداً كبيراً من النساء والأبناء الصليبيين الى المسلمين،

فما هي إلّا فترة قصيرة حتى شكل هؤلاء جزءاً كبيراً من نفوس لبنان، وظهرت العديد من الطوائف المسيحية أهمها الطائفة المارونية التي تنتسب الى قس مسيحي يدعى «مارمارون» كان يعيش في شمال غربي سوريا خلال القرنين الميلاديين الرابع والخامس(١٢١). والموارنة كانوا حلفاء للصليبيين في الحروب الصليبية. ونظراً لكون معظم الصليبيين، من الفرنسيين، فقد ابرموا معاهدة صداقة مع سان لويس في ٤٦٨هـ/١٢٥٠م. وكتب لويس كتاباً الى بطريقهم جاء فيه: «نتعهد بالدفاع عن الموارنة كدفاعنا عن الفرنسيين. فالموارنة جزء من الشعب الفرنسي»(١٢٢). ولازال هذا الاتحاد والتعاون بين الفرنسيين والموارنة مستمراً الى يومنا هذا، وله تأثير عميق على مسرح السياسةاللبنانية.

ومن العوامل الاخرى التي شجعت سكن المسيحيين في الشام، هو الدور الذي لعبته جمهوريات البندقية، وجنوه، وبيزا في الحرب. فنظراً للامتيازات التي حصل عليها تجار هذه الجمهوريات الثلاث من قبل السلاطين والأمراء الصليبيين، أخذ التجار الايطاليون يتقاطرون على الشرق، ويسكنون في الأماكن التي أعدت لهم. ويقول تومسون ان تلك المناطق الرومية كانت بمثابة دولة في أرض اجنبية، تدير شؤونها بشكل مستقل(١٢٣).

اضف الى ذلك، تركت الحروب الصليبية تأثيراً كبيراً على النظام الفكري والثقافي ـ الاجتماعي في الشرق الأوسط. وقد ظهرت بعد الحرب الصليبية الاولى واحتلال القدس حالة من اللامبالاة بين المسلمين، وهيمنت روح عدم الاكتراث والانزوائية في المناطق المسلمة التي سيطر عليها الصليبيون، لاسيما في الشام.

وفي عهد الايوبيين والمماليك، أنشئت في مصر، والشام، الخانقاهات والتكايا والزوايا، بحيث لم يشهد العالم الاسلامي نظير هذا الاقبال على تشييد هذه الأبنية قبل تلك الفترة. كما ظهرت فرق وطرق صوفية عديدة كالطريقة الأحمدية التي تنتسب الى أحمد بدوي (٥٩٦ ـ ٦٧٥هـ / ١١٩٩ ـ ١٢٧٦م) في مصر، والطريقة الرفاعية التي تنتسب الى أحمد الرفاعي (ت ٥٧٨هـ ١١٨٣/م) والطريقة الشاذلية

التي تنتسب الى أبي الحسن الشاذلي (ت ٦٥٦هـ / ١٢٥٩م)، والطريقة القادرية التي تنتسب الى عبدالقادر الجيلاني (ت ٥٦١هـ / ١١٦٦م) في بغداد، والطـريقة المولوية في القرن السابع الهجري في آسيا الصغرى(١٢٤).

بالرغم من قدم التصوف، ولكن تأثر اتساعه وتكامله في شرق البحر المتوسط بالحروب الصليبية. فهذه الحركات السلبية ادت الى ظهور حركة جديدة في العالم الاسلامي تمثلت في مناهضتها للتصوف. ويعد ابن تـيمية(١٢٥)(٦٦١ ـ ٧٢٨هـ) وأمثاله، من قادة هذه الحركة(١٢٦).

من الآثار السلبية الاخرى التي خلفتها الحروب الصليبية، هو الفساد والفحشاء وسائر الأعمال المنكرة التي اوجدها الجنود والمقاتلون سواء كانوا من الافـرنج او الترك او الكرد او العرب، وذلك لأن الانشغال في تلك الحروب الطويلة لم يسمح لهؤلاء بالزواج، الأمر الذي وفر تواجد النساء الفاسدات والبغايا. وقد استشرى البغاء الى درجة بحيث عينت دولة المماليك مسؤولاً للاشراف عليه(١٢٧).

هوامش الفصل الأول:

١ ـ غوستاف لوبون، تاريخ حضارة الاسلام والعرب، ترجمة هاشم الحسيني، طهران، ١٩٦٨، ص ٣٩١ ـ ٣٩٢.

٢ ـ حدثت هذه الاصلاحات عام ١٠٧٣م، ومنع البابا الملوك والاقطاعيين انتخاب الاساقفة.

٣ ـ البرت مالت وجول ايزاك، تاريخ القرون الوسطى، ج٢، ترجمة عبدالحسين هزبر، طهران، دار ابن سينا للنشر، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

٤ ـ رينه غروسه، تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة ولي الله شادان، طهران، ١٩٩٨م، المقدمة، ص ١ ـ ٩.

٥ ـ نفس المصدر، المقدمة، ص ١٠ ـ ١١.

٦ ـ نفس المصدر، المقدمة، ص ١١ ـ ١٢.

٧ ـ نفس المصدر، المقدمة، ص ١٢ ـ ١٣.

٨ ـ البرت مالت، مصدر سابق، ص ٢٤٨؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٣٩٢.

٩ ـ رينة غروسه، سابق، ص ١٤ ـ ١٥؛ البرت مالت، سابق، ص ٢٥٢.

١٠ ـ رينه غروسه، سابق، ص ١٥؛ البرت مالت، سابق، ص ٣٣٨ ـ ٤٠٠.

١١ ـ رينه غروسه، سابق، ص ١٦ ـ ١٧.

١٢ ـ نفس المصدر، ص ١٧ ـ ١٨؛ البرت مالت، سابق، ص ٢٤٩.

١٣ ـ رينه غروسه، سابق، ص ١٨ ـ ١٩؛ جواهر لال نهرو، نظرة الى تاريخ العالم، ترجمة محمود تفضلي، طهران، ١٩٦٩، ص ٤٢٠ ـ ٤٢٨.

١٤ ـ رينه غروسه، سابق، ص ٣ ـ ٤.

١٥ ـ نفس المصدر، ص ٥ ـ ٦؛ البرت مالت، سابق، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٣٩٥.

١٦ ـ رينه غروسه، سابق، ص ٩ ـ ١٠، البرت مالت، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

١٧ ـ رينه غروسه، سابق، ص ١٠.

١٨ ـ البرت مالت، سابق، ص ٢٥٢.

١٩ ـ نفس المصدر، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣؛ رينه غروسه، سابق، ص ١١.

٢٠ ـ غوستاف لولون، سابق، ص ٣٩٧.

٢١ ـ رينه غروسه، سابق، ص ١٣ ـ ١٥.

٢٢ ـ نفس المصدر، ص ١٦ ـ ٢٠.

٢٣ ـ ينتمي الى قوم هاجروا من النروج في اواخر القرن التاسع وسكنوا في نورماندي فاعتنقوا المسيحية وتحدثوا باللغة الفرنسية، ثم هاجروا الى جنوب ايطاليا (نابولي وصقلية).

٢٤ ـ رينه غروسي، سابق، ص ٢١ ـ ٢٥؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٣٩٨ ـ ٤٠٠.

٢٥ ـ تعد هذه الفترة، فترة انحطاط للسلاجقة، اذ تحققت خلالها انتصارات للصليبيين في سوريا، وللبيزنطيين في آسيا الصغرى.

٢٦ ـ رينه غروسي، سابق، ص ٢٥ ـ ٢٩؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٣٩٦ ـ ٤٠٤.

٢٧ ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

٢٨ ـ نفس المصدر؛ رينه غروسي، سابق، ص ٣٣.

٢٩ ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٤٠٠.

٣٠ ـ نفس المصدر، ص ٤٠١.

٣١ ـ البرت مالت، سابق، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

٣٢ ـ نفس المصدر، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨؛ رينه غروسه، سابق، ص ٣٣ ـ ٥٤.

٣٣ ـ غوستاف لوبون، سابق، ٤٠٣.

٣٤ ـ نفس المصدر، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

٣٥ ـ مدينة جنوبي تركيا الحالية.

٣٦ ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٤٠٤؛ رينه غروسي، سابق، ص ٤٤ ـ ١٠٩.

٣٧ ـ البرت مالت، سابق، ص ٢٥٩؛ محمد رشاد، الحروب الصليبية، طهران، ج ١، ص ١٩٠.

٣٨ ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٤٠٤.

٣٩ ـ البرت مالت، سابق، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠؛ عبدالله ناصري طاهري، اسباب وآثار الحروب الصليبية، مع ترجمة «اعلام التبيين في خروج الفرنج الملاعين على ديار المسلمين»، طهران، ١٩٥٨، ص ٨٨ ـ ٨٩.

٤٠ ـ أخذت الدولة الفاطمية تفقد عظمتها شيئاً فشيئاً بعد وفاة المستنصر بالله، بحيث أصبح الوزراء أشد قوة من الخلفاء. وفي عام ٥٥٨ هـ أصبح مشاور بن مجير السعدي وزيراً، فقضى على خصمه ضرغام بن عامر اللخمي بمساعدة نور الدين زنكي. ثم خان نورالدين زنكي ايضاً واتحد مع الصليبيين ضده. فبعث نور الدين لقتاله اسد بن شيركوه ـ عم صلاح الدين ـ فاستطاع ان يقتله ويصبح وزيراً للعاضد الفاطمي بدلاً منه. فقاتل اسد بن شيركوه الصليبيين. ثم أصبح صلاح الدين الايوبي وزيراً للخليفة الفاطمي. راجع: عبدالله الناصري الطاهري، سابق، ص ٨٥.

٤١ ـ كان عبارة عن قلعة كبرى وحصينة جنوبي الأردن الحالية، بالقرب من جزيرة العرب والبحر الأحمر. راجع: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٤.

٤٢ ـ مدينة جنوبي فلسطين وبالقرب من بحيرة طبرية.

٤٣ ـ عبدالله الناصري الطاهري، بيت المقدس، مدينة الانبياء، طهران، ١٩٨٨، ص ٥١ ـ ٥٣.

٤٤ ـ احمد بن علي الحريري، تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة عبدالله الناصري الطاهري، ص ٣٢.

٤٥ ـ في فلسطين وبالقرب من القدس.

٤٦ ـ عبدالله الناصري الطاهري، سابق، ص ٣١ ـ ٣٢.

٤٧ ـ البرت مالت، سابق، ص ٢٦٠؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٤٠٥؛ جواهر لال نهرو، سابق، ص ٤٢٥ـ ٤٢٧.

٤٨ ـ يعرف هذا الصلح بصلح الرملة الذي أبرم في شعبان ٥٥٨/ ١١٩٢م.

٤٩ ـ البرت مالت، سابق، ص ٢٦٢؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

٥٠ ـ ويل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمةاحمد آرام، طهران، منظمة نشر الثورة الاسلامية، ١٩٨٦، ج ٤، ص ٨٠٨.

٥١ ـ نفس المصدر، ص ٨٠٩؛ البرت مالت، سابق، ص ٢٦١.

٥٢ ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٤٠٧.

٥٣ ـ البرت مالت، سابق، ص ٢٦٦.

٥٤ـ نفس المصدر؛ هانس ابرهارد ماير، الحروب الصليبية، ترجمة عبدالحسين شاهكار، شيراز، جامعة شيراز، ١٩٩٢، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

٥٥ ـ البرت مالت، سابق، ص ٢٦٦.

٥٦ ـ هانس ابرهارد ماير، سابق، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

٥٧ ـ نفس المصدر، ص ٢٤٥.

٥٨ ـ مدينة في ايطاليا الوسطى، ومركز ناحيةاومبريا.

٥٩ ـ الألبيجينيون، طائفة من مدينة البيجو جنوبي فرنسا، تم القضاء عليها بأمر من البابا في بداية القرن الثالث عشر.

٦٠ ـ زارا (دالماسي)، ميناء في ساحل البحر الأدرياتيكي، حيث يعد جزءاً من اسلوفينيا في يومنا هذا.

٦١ ـ نفس المصدر، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠؛ ش. دولاندلن، التاريخ العالمي، ترجمة احمد بهمنش، طهران، جامعة طهران،ج ٥، ١٩٨٩، ص ٤٦٥ ـ ٤٦٦.

٦٢ ـ نفس المصدر.

٦٣ ـ ابن الأثير،الكامل في التاريخ، تحقيق علي شيري، بيروت، ١٤٠٨هـ ج ٧، ص ٥٦٦؛ رينه غروسه، سابق، ص ٢٩٧ ـ ٣٠٨.

٦٤ ـ عبدالله الناصري الطاهري، سابق، ص ٨٩؛ هانس ابرهارد ماير، سابق، ص ٢٥١ ـ ٢٥٩؛ رينه غروسه، سابق، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٥؛ حسين علي ممتحن، كليات التاريخ العام، طهران، ج ٢، ١٩٧٨، ص ٦٥٧ ـ ٦٥٩.

٦٥ ـ كانت الامبراطورية الجرمانية المقدسة تتألف من المانيا، وشمال ايطاليا، ومملكة آدل.

٦٦ ـ رينة غروسه، سابق، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

٦٧ ـ البرت مالت، سابق، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

٦٨ ـ هانس ابرهارد ماير، سابق، ص ٢٦٩.

٦٩ ـ موضع بالقرب من غزة اقتسم فيه الأخوان الكامل والأشرف بلاد المعظم.

٧٠ ـ مدينة في فلسطين.

٧١ ـ هانس ابرهارد ماير، سابق، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

٧٢ ـ عبدالله الناصري الطاهري، سابق، ص ١٤٩ ـ ١٥٤؛ رينه غروسه، سابق، ص ٣١٧ ـ ٣١٨؛ صدرالدين الميراني، الحياة والمدنية في القرون الوسطى، ١٩٦٨، ص ٣٣؛ ويل ديورانت، سابق، ج ١٣، ص٤٦؛ ش دولاندلن، سابق، ص ٤٦٦.

٧٣ ـ جواهر لال نهرو، سابق، ص ٤٢٧.

٧٤ ـ البرت مالت، سابق، ص ٢٦٧؛ انطوني وست، الحروب الصليبية، ترجمة داريوش همايون، طهران، ١٩٧١، ص ١٠١.

٧٥ ـ محمد علي راد وترابي كيانفر، قرنان من الخوف، ١٩٨١، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٩؛ البرت مالت، سابق، ص ٢٦٧.

٧٦ ـ مجموعة مقالات عباس اقبال، تصحيح دبير ساقي، طهران، ١٩٧١، ص ٦٥١ فما بعد.

٧٧ ـ كان البابا اينوقنتيوس الرابع قد بعث في عام ١٢٤٥م وفداً برئاسة القس جون بيان دل كاربين الى بلاط غيوك خان لانقاذ نصارى الشرق الأدنى واستحصال ود المغول، لكنه لم يحقق شيئاً. راجع: استيون رانسيمان، الحروب الصليبية، ج٣، ترجمة منوجهر كاشف، طهران، ١٩٧٩، ص ٣٠٩ ـ ٣٣٤.

٧٨ ـ رينه غروسه، الحروب الصليبية، ترجمة علي أصغر شميم، طهران، ١٩٥٩، ص ٨٣؛ محمد علي راد وترابي كيانفر، سابق، ص ٢١٣.

٧٩ ـ نفس المصدر، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

٨٠ ـ عبدالله الناصري الطاهري، سابق، ص ٩٢ ـ ٩٣؛ محمد علي راد وترابي كيانفر، سابق، ص ٢١١.

٨١ ـ عباس اقبال آشتياني، تاريخ ايران، ج ١، ١٩٦٧، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

٨٢ ـ مدينة بين بيسان ونابلس في فلسطين.

٨٣ ـ عبدالحسين نوائي، ايران والعالم منذ المغول وحتى القاجارية، طهران، ١٩٨٥، ص ١٤ ـ ٣٠.

٨٤ ـ ترجع هذه التسمية الى مايلي: في عهد الملك الصالح الايوبي، كان المماليك البحريون يعسكرون في جزيرة على نهر النيل باسم البحر. بينما كان يقيم المماليك البرجيون في عهد السلطان قلاوون في برج يتولون فيه حماية السلطان وحمايته.

٨٥ ـ محمد علي راد وترابي كيانفر، سابق، ص ٢١٦.

٨٦ ـ من المدن الساحلية السورية التي كان يقطنها الصليبيون.

٨٧ ـ رينه غروسه، سابق، ص ٨٥ ـ ٨٦؛ رينه غروسه، تاريخ الحروب الصليبية، ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

٨٨ ـ رينه غروسه، الحروب الصليبية، ص ٨٦ ـ ٨٧؛ رينه غروسه، تاريخ الحروب الصليبية، ص ٣٨٠.

٨٩ ـ محمدعلي راد وترابي كيانفر، سابق، ص ٢١٧ ـ ٢١٩.

٩٠ ـ نفس المصدر، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

٩١ ـ خواندمير، حبيب السير، طهران، مكتبةالخيام، ١٩٥٤، ج ٢، ص ٩٨؛ عباس اقبال آشتياني، سابق، ص ١٧١ و١٩٥.

٩٢ ـ ش. دولاندلن، سابق، ص ٤٦٦ ـ ٤٦٧؛ محمدعلي راد، سابق، ص ٢٢٩ ـ ٢٣١.

٩٣ ـ هؤلاء عبارة عن ثلاث فرق دينية عسكرية نشأت خلال الحروب الصليبية وكان هدفها قمع المسلمين.

٩٤ ـ نفس المصدر، ص ٤٦٧؛ محمد رشاد، سابق، ج ٢، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٢.

٩٥ ـ محمدعلي راد، سابق، ص ٢٢٨.

٩٦ ـ رينه غروسه، الحروب الصليبية، ص ٨٦ ـ ٨٧.

٩٧ ـ نفس المؤلف، امبراطورية اهل الصحراء، ص ٦١١.

٩٨ ـ عباس اقبال آشتياني، تاريخ المغول، طهران، ١٩٨٦، ص ٢١٥.

٩٩ ـ عبدالله الناصري الطاهري، سابق، ص ٥٩؛ رينه غروسي، سابق، ص ٨٨ ـ ٨٩.

١٠٠ ـ عباس اقبال آشتياني، ص ٢٧٧ ـ ٢٩٧.

١٠١ ـ هانس ابرهارد ماير، سابق، ص ٣٣١.

١٠٢ ـ بيوس الثاني (٨٦٢ ـ ٨٦٨هـ / ١٤٥٨ ـ ١٤٦٢م)، هو البابا العاشر بعد المئتين.

١٠٣ ـ هانس آبرهارد ماير، سابق، ص ٣٣١.

١٠٤ ـ رينه غروسي، سابق، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

١٠٥ ـ نفس المصدر، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

١٠٦ ـ البرت مالت، سابق، ص ٢٦٨؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٤١١؛ حسين علي ممتحن، سابق، ص ٦٦٥.

١٠٧ ـ هنري لوكاس، تاريخ الحضارة منذ القدم وحتى عصرنا، ترجمة عبدالحسين آذرنك، ج ١،طهران، ١٩٨٧.

١٠٨ ـ بيرروسو، تاريخ العلوم، ترجمة حسن صفاري، طهران، ١٩٦١، ج ١، ص ١٤٦.

١٠٩ ـ ش. دولاندلن، سابق، ص ٤٦٧؛ فيليب حتي، تاريخ العرب، الطبعة الخامسة، دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٤م ـ ص ٧٥٤.

١١٠ ـ البرت مالت، سابق، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

١١١ ـ كاسمينسكي، تاريخ القرون الوسطي، ترجمة انصاري ومؤمني، طهران، ١٩٧٤،

ص ١١٧.

١١٢ ـ نفس المصدر.

١١٣ ـ عبدالله الناصري الطاهري، سابق، ص ١١٤ ـ ١١٥.

١١٤ ـ هانس ابرهارد ماير، سابق، ص ٣٣٢.

١١٥ ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٣٢.

١١٦ ـ ويل ديورانت، سابق، ص ٨١٨؛ البرت مالت، سابق، ص ٤٤٣.

١١٧ ـ مهدي نخستين، تاريخ المصادر الاسلامية لتعليم وتربية الغرب، ترجمة عبدالله ظهيري، ١٩٨٨، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

١١٨ ـ محمدعلي راد وترابي كيانفر، سابق، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠.

١١٩ ـ علي اكبر دهخدا، موسوعة، ج ٩، ص ١٣٢٦٤.

١٢٠ ـ عبدالله الناصري الطاهري، سابق، ص ١٣٩ ـ ١٤١.

١٢١ ـ ويل ديورانت، سابق، ج ٤، ص ٧٩٨.

١٢٢ ـ عبدالله الناصري الطاهري، سابق، ص ٩٧ ـ ٩٨.

١٢٣ ـ ابن بطوطة، تحفةالنظار في غرائب الأمصار وعجائب الاسفار، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ص ٦١؛ رحلةابن جبير، تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار، بيروت،الشركة العالمية للكتاب، ص ٢٤٩.

١٢٤ ـ عبدالله الناصري الطاهري، سابق، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

١٢٥ ـ نسبة الى مدينة تدعى تيا في الشام.

١٢٦ ـ علي اكبر دهخدا، سابق، ج ١، ص ٢٦٥.

١٢٧ ـ عبدالله الناصري الطاهري، سابق، ص ١٠١.

الفصل الثاني

الغزو المغولي وافرازاته

لاريب في ان حالة غزو البلدان الاخرى ومهاجمة الأقوام والقبائل التي تعيش مترحلة ومهاجرة من مكان لآخر، للمدن والأمم الساكنة في مكان واحد او مستقرة في منطقة واحدة، امر كان مألوفاً في الماضي. وكان يرافق ذلك الغزو الكثير من الصور المأساوية كالقتل، والتخريب، والسلب، والنهب، والتطاول على الأعراض والأموال والقيم. لكن المغول كانوا يتميزون بروح تهاجمية عنيفة وطبع قبلي متأصل، ولذلك اختطفوا رهان السبق من الجميع، ففعلوا كل ما بمقدورهم فعله ودمروا كل ما كان بوسعهم تدميره، فكان نتاج افعالهم الوحشية الرهيبة: أراض خالية من السكان.

للمغول الحق في ان يفتخروا قائلين: لقد ساوينا المدن الكبرى مع التراب، ولم تعد تصطدم حوافر خيولنا حتى بالحصى والحجارة. وبهذه الطريقة من التعامل مع هذه الأرض وسكانها استطاعوا ان يشيدوا امبراطورية كبرى شملت آسيا بكاملها، وجزءاً من اوربا، ممتدةً من كوريا وحتى الحدود الألمانية وسواحل بحر الادرياتيك.

دراسة العوامل الأولى لظهور مثل هذه القوة، وكيفية تعاملها مع البلدان المجاورة، لاسيما خراسان وايران، بل والعالم الاسلامي، وان كانت تعكس جانباً من تاريخ المغول، إلّا ان بامكانها تقديم صورة للظروف التاريخية لظهور المغول في العالم آنذاك، وتعزز وجودهم، وتعاظم قوتهم.

اذن الدراسة الراهنة تؤكد من جانب على غزو المغول للبلدان الاسلامية وافرازات ونتائج ذلك الغزو على العالم الاسلامي، وتسعى من جانب آخر للاشارة الى كيفية استغلال النصارى الصليبيين لهذه الكارثة التي المت بالعالم الاسلامي، وتبيان كيف خرج الاسلام والثقافة الاسلامية بسلام من ذلك الاعصار المدمر بعد كفاح مرير وطويل خاضه المسلمون مع المغول والصليبيين وكافة القوى التي حاولت النيل منهم، وكيف قهر الاسلام اعداءه في نهاية المطاف وحوّلهم الى دعاة له.

عوامل ظهور المغول

تؤلف آسيا الوسطى والشرقية بلاداً مترامية الأطراف تمتد من بحر أختسك حتى بحر الخزر، وذات تضاريس مختلفة كالجبال والسهول والصحارى والوديان والأراضي الخصبة. غير ان الصحارى والمرتفعات الوعرة، تؤلف الجانب الاكبر منها.

هذه المنطقة الموازية لدول اوربا الوسطى والبحر المتوسط، يحدها من الشرق مرتفعات منشوريا وجبال خينجان وجدار الصين، ومن الغرب بحر الخزر، ومن الشمال سهول سيبريا، ومن الجنوب هضبة التبت وسلسلة جبال هيمالايا.

تعد ناحية منغوليا، اهم نواحي هذه المنطقة، إلّا ان بعدها عن البحار ووجود الجبال والمرتفعات، جعلاها تبدو وكأنها مرتع بدون أشجار. وتتميز بمناخها البري وطقسها المتغير، وصيفها الحار القصير، وشتائها البارد الطويل(١). وترك

الاختلاف في درجة الحرارة، والرياح السريعة القوية تأثيراً على وجوه سكان هذه المنطقة الصحراوية، لذلك نراهم يتميزون بعيون صغيرة وضيقة. وأجفان ممتدة، وخدود بارزة، وأجسام قليلة الشعر. كما منحتهم اكتافهم العريضة قوة كبيرة، وخلقت منهم ضروريات حياة التنقل والترحال في الصحراء، اناساً لا يعرفون الخوف.

ولد تموجين (جنكيزخان) في مثل هذه البيئة، وبين اناس يعيشون حالة الهجرة المستمرة بحثاً عن الكلأ والعشب، ويمتهنون الحرب والصيد ومهاجمة القوافل والأقوام الاخرى.

حينما ولد جنكيز كان ابوه «يسوكاي بهادر» قد خرج للاغارة على قبيلة تدعى تموجين، وقد نجح في تلك الغارة وعاد ومعه غنائم وأسرى. وحينما سمع بولادة هذا المولود، أطلق عليه اسم تموجين(٢).

فضلاً عن قبيلة «قيات» ـ اي السيل الهادر ـ التي ينتسب اليها جنكيزخان والتي تسمى دوجقين ـ اي الدموع ـ ايضاً ويبدأ نسبها من «يسوكاي بهادر»(٣)، هناك قبائل مغولية مهمة اخرى مثل: الاويغور، والأغاجر، والتتر، والكرايت، والنايمان، والبكرين، والقرقيز.

يعد الاويغور والتتر، من أشهر القبائل المغولية. فالتتر كانوا يجاورون الصين ولذلك كانوا في حرب مستمرة مع هذه الامبراطورية. كما كانوا في حالة نزاع دائم مع القبائل المغولية الاخرى بما فيها قبيلة «قيات» التي ينتسب اليها جنكيزخان. وقد اشتهر التتر بالشجاعة والروح القتالية خلال القرنين الهجريين الخامس والسادس، بحيث راحت مفردة التتر او التاتار تطلق على جميع الغزاة المغول. وقد استخدمت هذه التسمية من قبل عطاء الملك الجويني ايضاً(٤)، بينما لم يكن الأمر هكذا، اذ كان التتر في حالة حرب شديدة وعداء مستفحل مع يسوكاي بهادر ثم مع ابنه جنكيزخان، لذلك ما ان استتبت الامور لجنكيز خان حتى ضيّق الخناق عليهم وسحقهم، بحيث لم يعد بامكانهم العيش كقبيلة متميزة(٥).

الاويغور، هي القبيلةالمغولية المهمة الثانية، وتعني هذه اللفظة في اللغة التركية، الاعانة والاتصال. ويقال ان هذا الاسم أطلق عليها من قبل «اوغور»(٦).

الاويغور، كانوا يقطنون عادة في المناطق الشمالية الشرقية من تركستان، وشمالي بحيرة لبانور ونهر تاريم، لاسيما في مدن تورفان، وبشبالغ (بشباليغ)، وبرقول، وقره شهر. كما كانوا يسيطرون على جزء مهم من الطريق المعروف بالحريري، ولذلك كانوا أثرياء بسبب المبالغ الطائلة التي يحصلون عليها من التجارة.

كما كانت هذه القبيلة متفوقة ثقافياً على جميع القبائل المغولية الاخرى. ويقال ان المانويين هم الذين علموهم الفنون، كما عمل ممثلو الأديان المنافسة الاخرى كالنصارى والبوذيين على رفدهم بالثقافة.لذلك ارتفع مستوى الأدب الاويغوري خلال القرن السابع الميلادي بفضل ترجمة الأدعية والمواعظ البوذية، بحيث انخرط افراد منهم لتربية وتعليم الاتراك والمغول(٧). وينسب اليهم الخط الاويغوري المنبثق من الأبجدية السريانية.

يسوكاي بهادر الذي ينتسب الى قبيلة قيات، استطاع بكفاءته وكياسته الخاصة، ان يوحد القبائل المغولية المتنازعة المتحاربة فيما بينها. ولربما يعد هو اول من وضع اللبنات الاولى للدولة المغولية. لكنه سرعان ما قتل مسموماً على يد افراد القبيلة المنافسة، فحل محله ابنه تموجين الذي كان يبلغ ١٣ عاماً. وحدثت خلال تلك الفترة حادثة مهمة اخرى، اذ اجتمع رؤساء القبائل المهمة ثم قرر ثلثاهم الخروج من تحت لواء الخان والانضواء تحت ألوية امراء آخرين، وذلك لأنهم خافوا ان يضعوا انفسهم وأسرهم وقطعانهم تحت زعامة طفل غير مجرب(٨).

بذلت «اولون» زوجة يسوكاي بهادر وأم تموجين ـ وكانت امرأة عاقلة وشجاعة ـ مساع جمة للحيلولة دون تجزئة القبيلة وانقسامها، فرفعت بيرق زوجها الذي ربطت به أذناب تسع أبقار، وامتطت الجواد، وأخذت تلاحق

الهاربين، فاستطاعت اقناع البعض بالرجوع. وقدجلس تموجين آنذاك (٥٢٩هـ / ١١٧٥م) على جلد حصان أبيض وفق التقاليد المغولية.

كانت فترة صبا وشباب تموجين حافلة بالأحداث، لكنها رغم قسوتها وصعوبتها، كانت تعدّه لزعامة القبائل المغولية المشتتة. ولذلك اخذت تلك القبائل تنظر اليه وكأنه محمي من «السماء الزرقاء الخالدة»، وتعتقد بأنه الزعيم الذي لا يهزم.

كانت أعماله وممارساته تبدو وكأنها من الخوارق، وتبعث على الدهشة والحيرة، بحيث باتت تؤمن به حتى الشعوب التي غلبها، وذهب البعض لاضفاء النبوة عليه واعطائه صورةً ماوراء طبيعية. فيقول «شبانكارئي» ـ مؤرخ العهد الايلخاني فيه: لو ا نه كان قد تشرف بالاسلام لكان يمكن القول بأنه كان نبياً(٩).

استطاع تموجين (جنكيزخان) من خلال ذكائه الخاص وفطنته الذاتية، وفي أعقاب الجهود الكثيرة التي بذلها، ان يشغل في عقيدة المغول مقاماً سماوياً، بحيث بات الجميع يعتقد ان الاله الأوحد «تانغري» يساعده في توفيره السعادة والرفعة والمال لقومه(١٠).

والغريب في الأمر ان جنكيزخان كان يكشف في حالات الخطر والمواضع المهمة لأتباعه عن ارتباطه بالسماء والعالم العلوي. فكان يرمق الآفاق الأربعة بطرفه، ويفك حزامه، ويضعه على كتفه ويقول: «ايتها السماء اللامتناهية، حققي لي امنيتي،وأنزلي علي ملائكة العالم العلوي لتساعدني، وابعثي لي في الأرض رجالاً ينصرونني»(١١).

هذه الأساليب والأعمال دفعت بالرجال الى الاقبال عليه فوجاً فوجاً، فأخذت تتعاظم قوته ويكثر مقاتلوه الذين لابد له منهم في مشروعه لغزو العالم. ولم يكن يفهم السلطة على انها تفوق سياسي، وانما توفير الحاجات الاساسية ومتطلبات الحياة. ولذلك كان لديه بلاط في منتهى البساطة، وبلا حاجب، ورسميات، وبدون

مستشارين، وانما كان يغصّ بالرجال الشجعان والمقاتلين.

في ظل هذه الظروف كان لابد من قطع خطوة اخرى من اجل تنظيم الامور، وترتيب شؤون الملك، واعطاء الشرعية لخانية جنكيزخان الذي لازال يعرف بـ «تموجين». وعليه أمر في مطلع عام ٦٠٢هـ / ١٢٠٩م بعقد اجتماع كبير للتشاور يضم جميع رؤساء القبائل والشخصيات المغولية المهمة، فتمت الموافقة فيه على تنصيب تموجين زعيماً لهم، ومنحه «كوكجو» الساحر والكاهن الكبير لقب «جنكيز» والذي يعني القوي والشديد، حسب ما ذهب اليه رشيد الدين فضل الله(١٢).

هذه الخطوة المهمة، عملت على تنظيم المغول اللامنظمين ووحدت قبائلهم وكياناتهم، وأجبرتهم جميعاً على احترام مقام الخان. ولكن كان لابد أيضاً من وجود بعض القواعد او القوانين من اجل استمرار ذلك النظام وتعزيز السلطة. ولم يكن مثل هذا الأمر خافياً على جنكيزخان، ولذلك تم في عام ٦٠٢هـ / ١٢٠٦م وضع مجموعة من القوانين باسم «ياسا»، كانت خليطاً من الرغبات الخاصة والآداب والتقاليد القبلية، وألزم جميع المغول بمراعاتها والعمل بها.

كانت تلك المجموعة القانونيةتتألف من ٣٦ مادة، حرم فيها خان المغول الزنا، واللواط، والكذب، والتبول في المياه، ومساعدة الأسير، وكلمات الاطراء، والألقاب الفخرية(١٣). فكان ذلك عاملاً مهماً من عوامل تعزيز قوة المغول وتقوية شوكتهم تحت قيادة جنكيزخان.

لم يستمر الأمر طويلاً حتى وضعت تلكالقوة المنسجمة المتزايدة، أقدامها خارج حدود منغوليا وجعلت الأراضي الخضراء العامرة في الشرق والغرب ميداناً لخيولها. وهذا يدل على ان الأمم والشعوب اذا اتّحدت تحت قيادة زعيم قوي وذكي، بمقدورها ان تحدث تغييرات مهمة في التاريخ.

أسباب غزو المغول للبلاد الاسلامية

لربما اتخذ قرار غزو المناطق الواقعة الى الشرق والغرب من بلاد المغول ـ اي الصين وايران ـ خلال الاجتماع الاستشاري الكبير الذي صادق على تعيين جنكيز خاناً للمغول، اذ ان منصب الخان يعطى ـ حسب الثقافة المغولية ـ للشخص الذي يفكر بتأمين مصالح من يقودهم، ويلتزم بحفظ اموالهم وصيانة شرفهم وناموسهم. لذلك كان لابد لجنكيزخان ان ينهض بهذه المهمة التي لا يمكن تحقيقها إلّا عن طريق اشعال نار الحرب مع الجيران الأثرياء، ونهب أموالهم وثرواتهم، وهم الجيران الذين كانوا راقدين على سرير الرخاء وغارقين في النعمة، لكنهم أجبن من سكان البوادي واقل ثقة بأنفسهم(١٤).

وقرر المغول ان يكون غزوهم الأول، للصين التي باتت تعاني من الانقسام والتمزق خلال تلك الفترة، كما كان الوصول اليها اسهل من ايران، لأن ايران تقع في ذلك الجانب من السلاسل الجبلية التي تعرف بسد آسيا الوسطى والذي كان العرب يدعونه جبل قاف، والمغول يدونه «داغ دوباش».

زحف جنكيزخان الى جدار الصين الكبير، واجتاز ذلك السد الحصين بدون خسائر في الأرواح لأنه كان قبل ذلك قد خدع القبائل الحدودية وضمها الى جانبه، ففتحوا بوجهه بوابات ذلك الجدار. وما أن دخل الى داخل الأراضي الصينية حتى حطم اولى القوى الدفاعية الصينية بسرعة مذهلة. وأخذ المقاتلون المغول يرتكبون المجازر ويحتلون المدن، مثل مدينة لياوتونغ. وعاد جنكيزخان ـ وكما هي عادته ـ من الصين سريعاً وأمر بقطع رؤوس الأعداد الغفيرة من الاسرى في اطراف صحراء غوبي(١٥).

استمر الغزو المغولي للصين سنتين(١٦)، قام المغول خلالها بتدمير هذا البلد الغني وتحويل مدنه ومعالمه الى تراب، بحيث أخذوا يفتخرون ان خيولهم كانت تجري في مواقع المدن العظيمة دون ان ترتطم سنابكها بصخرة او حجر. وكان

منتهى طموح المغول اخلاء المناطق الآهلة بالسكان والأراضي الخصبة من سكانها وأهلها، لتحويلها الى مراع ومراتع لمواشيهم.

بعد التغلب على بلاد ختا او الصين الشمالية، وبلاد ايغور، وقراختاي، وقبيلة نايمان، تريّث جنكيزخان في الزحف نحو الغرب، اي العالم الاسلامي، اذ الأخبار كانت تصل اليه عن وجود مدن عامرة، وأنهار لاتنجمد، وبساتين غزيرة بالفاكهة، ومنتوجات صناعية متنوعة، وأمم لا تعد، وسلطان قوي ذي جيش عظيم يلتف حوله الترك والتاجيك. لذلك ليس من الحكمة ان يقوم بعملية عسكرية بدون ان تتوفر لديه معلومات وأخبار دقيقة وكافية عن الاوضاع السياسية والعسكرية والاجتماعية لمملكة خوارزمشاه المجاورة. كما كان ينتظر من جانب آخر الذريعة اللازمة من اجل شن الحملات والزحف نحو تلك البلاد.

في أعقاب الحروب الصليبية، حدث تحالف او اتحاد مؤقت بين الاتراك والاكراد والعرب المسلمين في مواجهة المسيحيين الذين كانوا يهاجمون الأراضي الاسلامية المقدسة، ولذلك هاجم السلاجقة وهم من الترك المسلمين، آسيا الصغرى وسيطروا على جزء من الامبراطورية الرومانية الشرقية (البيزنطية). غير أن الخلافة الاسلامية التي كانت بمثابة قلب العالم الاسلامي ومركز ادارة شؤون المسلمين، تنحدر نحو الأنهيار من خلال تغلب البويهيين في نحو ٣٣٤هـ / ٩٤٦م، ثم استيلاء السلاجقة بقيادة طغرل بيك.

في تلك الفترة، حقق السلطان محمد خوارزمشاه انتصارات متلاحقة في خراسان وايران، وأسس دولة واحدة تمتد من الهند الى بغداد، ومن نهر اورال الى الخليج الفارسي. وكان يرمي الى استبدال الخليفة العباسي بخليفة آخر من احفاد الحسين بن علي (ع) يحظى بقبول عام، وقد حصل على فتوى بهذا الشأن من علماء عصره كفخرالدين الرازي(١٧).

وتعد هذه الخطوة خطأ فاحشاً ارتكبه السلطان محمد خوارزمشاه في تلك الظروف الحساسة، لأنه وجه انظار الخليفة العباسي ـ الناصرلدين الله ـ نحو القوة

الفتية المعادية للسلطان محمد، اي المغول، وأجبره على الاستعانة بهم لصده.

وبالرغم من ان جنكيزخان كان كافراً إلّا انه كان لديه مساعدون من المسلمين، ولذلك أمر الخليفة الناصر بكتابة رسالة الى محمود يلواج ـ مدير شؤون جنكيزخان ـ كي يحرض جنكيزخان ضد خوارزمشاه. وقد اعترض بعض المقربين من الخليفة على تلك الخطوة قائلين ان تسليط الكافرين على المسلمين امر لا يتفق مع العقل ولا ينطبق مع الشرع. ولو تسلط الكافرون على بلاد المسلمين فمن المحتمل ألا يحترموا الخلافة ايضاً، ويهاجمون بغداد. فقال لهم الخليفة: هؤلاء ليس بمقدورهم السيطرة على بغداد الى ما بعد خمسين عاماً، بينما سيتحطم هيكل دولة خوارزمشاه في القريب العاجل. وحينما وصلت رسالة الخليفة الى محمود يلواج، وفاتح الأخير جنكيزخان بالأمر، وجد جنكيزخان في ذلك الموضوع ذريعة جيدة ومبرراً للزحف نحو الشرق(١٨).

الخطأ الاستراتيجي الآخر الذي ارتكبه السلطان محمد خوارزمشاه، والذي كان مؤثراً على تحريض القوات المغولية لغزو بلاده، هو قضاؤه على دولة قره ختائي البوذية، والتي كانت سداً في وجه الغزاة وخطاً دفاعياً مابين خوارزمشاه والمغول. فالبرغم من العهد الذي قطعه لزعمائهم بعدم مهاجمتهم وذلك خلال زحفه على خراسان، لاسيا اثناء محاصرة هراة(١٩)، إلّا انه هاجمهم أو هبَّ لجهادهم ـ حسب تعبيره ـ في ذلك الظرف الحرج، واستولى على مدن ماوراء نهر سيحون، وطاردهم حتى مدينة اوزكند.

هذه الحركة العسكرية التي تعبر في الظاهر عن انتصار السلطان محمد خوارزمشاه وتفوقه الحربي، افرزت نتائج وخيمة جداً أهمها ازالة ذلك السد او الخط الدفاعي الذي كان يحمي دولته من الخطر المغولي(٢٠).

اذن ارتكب السلطان محمد خطأين استراتيجيين، مهد بواسطتهما الطريق أمام المغول للزحف نحو بلاده ومن ثم نحو العالم الاسلامي، الأول هو مناهضته الخليفة العباسي، الأمر الذي أثار علامة استفهام حول مشروعية حكومته لدى المسلمين.

والثاني القضاء على دولة قره ختائي.

ومع ذلك كله فضل جنكيزخان عدم تعجل الأمر وضرورة القيام بمزيد من التحري ودراسة الاوضاع. ومن اجل ان يستحصل الأخبار عن كثب وترتسم لديه صورة اكثر وضوحاً ودقة عن الاوضاع الداخلية والحكومية لبلاد السلطان محمد، اوفد اليه محمود يلواج الخوارزمي، وعلي خواجه اكبر البخاري، ويوسف أتراري، وهم يحملون معهم الهدايا الثمينة والنفائس، وكذلك رسالة من جنكيزخان الى السلطان بالمضمون التالي:

«يبعث الخان الكبير سلامه اليك ويقول ان سعة بلادي وبلادكم في العالم اوضح من الشمس. ونظراً لقرابة الجوار والجنسية، ارى ان اقامة علاقة ودية معكم امر واجب ولازم. ولا يوجد لدي ابن في هذا اليوم أعز منك. وانت تعلم ان الله اعطاني بلاداً تمتد من الشرق وحتى حدود ولايتك. وجميع القبائل المغولية مطيعة لي وخاضعة. فنحن رجال حرب لا نحصى، ولدينا الكثير من الفضة والذهب...»(٢١).

وفهم السلطان محمد ان مخاطبته بالابن من قبل جنكيزخان، يعد لوناً من اساءة الادب، لأن هذا الخطاب كان يحكي في آسيا عن التبعية والضعف. كذلك استاء جداً من تبجح الخان المغولي بفتوحاته وسعة بلاده وانقياد المغول له. لكنه رغم هذا كله قرر كظم غيظه ومراقبة الأوضاع بدقة وترو. واخذت الامور بين الجانبين تجري بصورة طبيعية لمدة عام كامل. كما بعث السلطان محمد وفداً للبلاط المغولي برئاسة السيد بهاءالدين للتحقيق في قدرات الخان المغولي العسكرية وفتوحاته والطاقات التي يمتلكها. وحينما عاد الوفد أخذ يتحدث بكل ما شاهده، ومنها ذلك التل من جماجم وعظام الأناس الكثيرين الذين قتلهم جنود جنكيزخان، وأسر ابن التون خان، امبراطور الصين. ورغم ذلك كانت الرسالة الجوابية التي بعثها جنكيزخان لمحمد خوارزمشاه، تتحدث عن العلاقة الودية، والحث على التبادل التجاري ما بين البلدين(٢٢).

استمرت هذه العلاقة حتى عام ٦١٥هـ / ١٢١٨م، حينما حدث الحدث التالي

الذي اتخـذه جنكيزخان ذريعة اساسية كي يحقق الهدف الذي كان يخامر ذهـنه منذ فترة طويلة: فقد تم نهب الأموال والبضائع التي كانت ضمن قـافلة تجـارية وقتل التجار الذين كانوا يرافقونها. ويقول الجوزجانـي ان تلك القـافلـة كـانت تتألف مـن ٥٠٠ جمـل(٢٣)، بينما يقول الجـوينـي ان رجـال القـافلة كـان يـبلغ عددهـم ٤٥٠، وكانوا جميعاً من المسلمين(٢٤)، وقد قتلوا جمـيعاً عـدا شـخصاً واحداً ذهب الى جنكيزخان وأخبره بما جرى. وكان المسؤول عن عملية السلب والقتل تلك حاكم مدينة أُنزار الواقعة على الساحل الشرقي لبلاد خـوارزمشـاه وكان يدعى ايناالجق (غايرخان)، وتربطه صلة رحم بوالدة السلطان محمد، تركان خاتون.

استاء جنكيزخان كثيراً حينما سمع ذلك النبأ، ولم يقر له قرار، فاعتزل الناس ـ كما هي عادته ـ وأخذ يدعو على تل ويتضرع للاله «تانغري» على مدى ثلاثة ايام بلياليها(٢٥). وحينما انهى دعاءه وتضرعه، أصدر اوامره لقواته بالهجوم وأوصاها ألا تبقي في اية مدينة تصل اليها على أي شخص، وأن تقتل الذكر والأنثى والشاب والكهل والطفل والبالغ والحر والعبد(٢٦). ويبدي الباحثون الشك في صحة وقوع حادثة مدينة انزار لأنها لم ترد إلّا فـي المـصادر التي ألفـت بعد سـيطرة المـغول علـى هذه المدينة.

امتداد الغزو المغولي الى ايران

بمثل هذه المقدمات، يبدو الغزو المغولي امراً لا مفر منه. وكانت جميع العـلائم والأمارات تدل على أن غزو المغول للغرب (العـالم الاسـلامي) سـيكون صـعباً وطويلاً على عكس غزوهم للشرق (الصين)، ولربما لن تكون فيه رجعة للـخان الكبير (جنكيز) الذي بلغ العام السـادس والخمسين من عمره. لذلك أمرهم انه اذا توفي، عليهم ان يقرأوا القوانين المغولية (ياسا) بصوت مرتفع، وأوصاهم بالعمل بها جميعاً وتطبيقها بحذافيرها(٢٧).

مع ذلك كله، كان عليه القيام بأمرين: الأول التأكد من خلف الجبهة لاسيما بلاد الصين وكذلك البلاد الأصلية للمغول خاصة قره قروم، والثاني تجهيز الجيش الجرار الذي يقول فيه الجوزجاني ـ ولربما بشيء من المبالغة ـ انه كان يبلغ ٨٠٠ ألف مقاتل، و ٣٠٠ ألف جواد(٢٨)، او على رواية اخرى يزيد عن ٢٥٠ ألف مقاتل (٢٩).

فوّض جنكيزخان شؤون الصين الى أحد أمرائه ويدعى موفولي، كما أبقى امراء لياوتونغ على ولايتهم، ثم دعا جميع امراء المغول ورؤساء القبائل الذين كان يخشى من تمردهم، وحملهم معه في عسكره الذي كان يرافق المقاتلين فيه علماء بالنبات وأطباء صينيون ومنجمون وتجار، وقد استخدموا فيما بعد كعيون وجواسيس لاستحصال الأخبار(٣٠).

انطلق أحد جيوشه بقيادة تولي نحو الجنوب، وجيش آخر بقيادة اوكتاي وجغتاي ابني جنكيز نحو استرار، فيما زحف جنكيزخان في خريف ٦١٦هـ / ١٢٢٠م نحو بخارى عن طريق كاشغر وبلاسان اللذين تم الاستيلاء عليهما من قبل.

وتحرك السلطان محمد خوارزمشاه الذي لم يشتبك مع المغول بعد، نحو بخارى عبر سمرقند، ومنها الى سيحون، وأمر باحضار الجند من جميع الولايات، حتى قيل انه جمع ٤٠٠ الف فارس في تركستان وماوراء النهر، وقد أبقى ٢٠ ألف في مدينة انزار عند غايرخان، و ١٠ آلاف في ولاية بناكت (فناكت)، و ٣٠ الف في بخارى، و ١٠ آلاف في سمرقند(٣١)، وتقدم مع جيشه ليقف في طريق تلك الأفواج المغولية التي نزلت بمحاذاة نهر سيحون، وقد اتضح فيما بعد انهم قوات يترأسها جوجي بن جنكيزخان الذي سبق أباه في عبور الجبال.

رأى السلطان محمد لأول مرة جنوداً يلفّون انفسهم بالجلود وقد نزلوا الى الميدان بدون دروع، لذلك عقد العزم على شن الحرب كي يسلب من العدو أية فرصة للهرب، لكنّ ذلك لم يكن سوى تصوّر فحسب، اذ انه واجه مقاومة شديدة

جداً من اولئك الجنود المغول، بل وأخذوا يوجهون لجيشه ضربات قاصمة كادت تقضي عليه أيضاً لولا تضحية ولده الشجاع جلال الدين.

ويبدو ان هذه المعركة قد بعثت الخوف في قلب السلطان الذي بلغ من العمر ٧٠ عاماً، فترك ولايات ماوراء النهر وانهزم الى داخل ايران. والأسوأ من ذلك انه كلما وصل الى مدينة او قصبة ما، كان يحذّر اهلها من مواجهة المغول لتبرير هربه(٣٢). وقد هرب الى مازندران في نهاية المطاف واحتمى باحدى الجزر ومات فيها كمداً.

زحف المغول نحو ايران

ينبغي عد الغزو المغولي، اعظم زحف عسكري في تاريخ البشرية، لان تحرك ٢٥٠ ألف مقاتل في ظل اجواء البرد الآسيوي القاسي، تعد مهمة صعبة جداً حتى في ظل ظروف الوقت الراهن، ولكن المغول كانوا غير آبهين للصعوبات والظروف القاسية جداً فكانوا يغذون السير في تلك المناطق الجبلية الوعرة بالادوات والتجهيزات البدائية التي كانت تحت تصرفهم. وكانوا يحمون انفسهم من البرد بالجلود الحيوانية التي كانوا يلفّونها حول أجسامهم، بحيث كان باستطاعتهم ان يناموا تحت الصقيع. وحينما لا يحصلون على طعام، كانوا يجرحون شريان الحصان ويشربون شيئاً من دمه ثم يضمدون ذلك الجرح(٣٣). وبهذه الطريقة استطاعوا استكمال المرحلة الاولى من رحلتهم العسكرية التاريخية التي بلغت نحو ٢٠٠٠ كم، وأوصلتهم الى أبواب البلدان الاسلامية، وكان يقودهم فيها ابنا جنكيزخان، أي جغتاي، واوكتاي.

الهدف الاول، كان مدينة أنزار التي تعرضت فيها القافلة التجارية للقتل والنهب. فحاصر المغول هذه المدينة، فلم يجد غايرخان ـ المسبب الأصلي لذلك العمل الشنيع ـ طريقاً سوى المقاومة. وكان لديه خمسون الف مقاتل، كما عززه السلطان محمد بعشرة آلاف مقاتل بقيادة أحد خواصه الذي يدعى قراجه(٣٤).

لكنه لم يصمد سوى خمسة أشهر فقط، فسقطت المدينة بعد ذلك في يـد المـغول. فقاموا بقتل جميع سكان تلك المدينة، وألقوا القبض على غـايرخـان وبـعثوه الى جنكيزخان في سمرقند، فقتله في منطقة كوك سران(٣٥).

انطلق المغول بعد ذلك نحو المدن الواقعة بمحاذاة نهر سـيحون مـثل شـغنان، وبناكت (فناكت)، وخجند، ودمروها تماماً ولم يرحموا اي أحد قط، منطلقين نحو بخارى.

كانت ولاية سغد او سغديانة القديمة والتي كانت حدوداً للفرس والأتراك او بتعبير آخر حدود ايران وطوران، ذات مركزين سياسيين وثقافيين مـهمين مـنذ القدم وهما: بخارى، وسمرقند. فكانت بخارى مركزاً ثقافياً ودينياً، وكانت سمرقند مركزاً سياسياً لذلك الاقليم، لكنهما كانتا متساويتين من حـيث المـقام والمكـانة، ويُعدَّان عاصمة للولاية.

كان يطلق على بخارى اسم «نومجكث»(٣٦)، وكانت تـعرف بـقبة الاسـلام، وتضج بالعلماء وكبار الشخصيات الدينية، وتستقطب العلماء والمفكرين(٣٧). ونظراً لهذه الأهمية التي تتمتع بها، زحف اليها جنكيزخان بنفسه، وحط رحاله عند بوابة قلعتها في مطلع محرم ٦١٧هـ / ١٢٢١م، وحاصرها.

كان يتولى الدفاع عن تلك المدينة، نحو ٢٠ ألف مقاتل. لكن هؤلاء المدافعين، حينما سمعوا بوصول العسكر المغولي، تركوا المدينة وسكـانها وهـربوا للالتـحاق بالسلطان الهارب. وقد سمح لهم المغول بالهرب، ثم بعثوا خلفهم ثلاثين ألف مقاتل فلحقوا بهم وقتلوهم عن بكرة ابيهم عند ساحل جيحون، ولم يفلت من القتل اي أحد قط.

وحينما رأى سكان بخارى انفسهم بلا مدافع، فتحوا في صبيحة اليـوم التـالي بوابات المدينة بوجه الجيش المغولي، فانطلق هذا الجيش الى داخل المدينة، ودخل جنكيزخان الى مسجدها الجامع وارتقى المنبر وقال: الصحراء خالية من العشب، فاملأوا بطون خيولنا، وافتحوا ابواب مخازن المدينة.

وحمل الجنود المغول صناديق القرآن الى صحن المسجد، فمزّقوا المصاحف ورموا بها تحت حوافر الخيول، كما حوّلوا الصناديق الى معالف للمواشي. ثم دمروا المكتبات وحوّلوها الى اسطبلات لخيولهم. وجمع جنكيزخان جميع سكان المدينة، وخاطبهم قائلاً: لقد ارتكبتم خطيئة كبرى ولذلك انزلني الله عليكم لأنني عذاب الهي(٣٨). ثم امر بتدمير واحراق بخارى، فاحترقت هذه المدينة بأسرها عدا المسجد الجامع، وأسر جميع الأطفال والنساء. ولم يدع من الاتراك القنقليين أحداً حياً، فكان عدد القتلى يزيد عن ٣٠ ألف(٣٩). ثم اتخذ من شباب بخارى دروعاً بشرية لجيشه الذي انطلق نحو سمرقند.

تقع سمرقند بمحاذاة النهر وتبعد عن بخارى مسافة ١٥٠ ميل. وقد شيّد السلطان محمد حولها سوراً حصيناً ذا اثنتي عشرة بوابة حديدية وابراج عالية، مع وجود ١١٠ آلاف رجل مسلح، منهم ٦٠ ألف فارس، للدفاع عن المدينة(٤٠).

اخذ جنكيز خان يطوف حول المدينة لعدة ايام للبحث عن ثغرة في سورها. ولكن الجيوش المحاصرة في المدينة خرجت من المدينة وأخذت تقاتل. فواجهها المغول ببعض أساليبهم الخاصة فأوقعوها في الفخ وألحقوا بها خسائر فادحة. وبعثت كثرة الخسائر في صفوف القوات المدافعة، الهلع في قلوب سكان المدينة، ففتحوا ابوابها، وانطلق شيوخها ومشايخها نحو جنكيزخان وسلّموا المدينة اليه. فقاد جنكيزخان جميع سكان المدينة نحو العراء، بينما اخذت قواته تنهب وتسلب وتدمر المدينة، فلم يبق فيها مبنى او مسجد لم يدمّر قط. وقتل جنكيزخان من أقرباء السلطان محمد خوارزمشاه نحو ٣٠ ألف رجل. وحمل معه حوالي ٣٠ ألف من الحرفيين السمرقنديين لاستخدامهم في الأعمال التي تلزمه، بينما قتل الآخرين من اهل المدينة جميعاً، فحوّل تلك المدينة الجميلة الواسعة التي كانت بساتينها وفاكهتها مشتهرة في العالم، والتي كانت تستقطب بمعالمها السواح الأجانب، والميناء التجاري الكبير لبلاد ماوراء النهر(٤١)، الى خرائب، وأهلها الى قتلى وأسرى، وذلك في عام ٦١٨ هـ / ١٢٢١ م.

بعد استيلاء المغول على سمرقند، تكون بلاد ماوراء النهر قد وقعت جميعاً في ايديهم، ولم تبق سوى خوارزم التي كانت تترقب ايضاً مشاهدة أسوأ ايامها. والتي يصف الجويني وضعها آنذاك بالخيمة التي تقطعت أطنابها(٤٢).

كانت اورغنج اوغرغانج، عاصمة لخوارزم، وتقع في مفترق الطريق التجاري بين شتى البلدان، وأعظم مركز للحضارة والثقافة والتجارة. وكان يقيم فيها التجار والقوافل التجارية القادمة من مختلف المناطق والبلدان. وكان يقال لخوارزم، الجرجانية ايضاً، وتقع على مسافة قصيرة من ذلك النهر الذي كانت تمخر فيه السفن والمتفرع عن نهر جيحون. وقد وصفها ياقوت الحموي الذي رآها قبل الغزو المغولي لها بأنها مدينة لا مثيل لها في غزارة الخيرات، ووفاء الناس للدين(٤٣). ووصفها الجويني ايضاً بأنها محل سرير ملوك العالم، وموضع المشاهير، وفيها الشرفاء، وتزخر بالكنوز ويختلط فيها الدين بالدنيا(٤٤).

انفذ اليها جنكيزخان اولاده تولي، واوغتاي، وجغتاي، وكانت تُدار آنذاك من قبل شخص من أقرباء السلطان محمد لأمه يدعى فمارتجين الذي كان لديه جيش يقدر عدد أفراده بنحو ٩٠ ألف جندي. وقاومت خوارزم نحو ٧ أشهر وقد صنعت تلاً من قتلى المغول. وحينما شاهد جنكيز ذلك، بعث ولده الأصغر الذي كان اكثر كفاءة من اخوته الثلاثة السابقين، فاستطاع ان يحسم أمر خوارزم.

وكتب صاحب جامع التواريخ بأن المغول أشعلوا النيران في المحلات، واخذ يدمرون المحلات ويحرقونها واحدة واحدة على مدى ٧ أيام متتالية، بينما أخرجوا أهلها جميعاً الى العراء. فاختاروا من ارباب الصنائع والحرف ١٠٠ ألف رجل بعثوا بهم الى البلاد الشرقية، وأسروا النساء والأطفال، ثم قسموا بقية سكان المدينة على افراد الجيش المغولي لقتلهم، فكان من نصيب كل جندي، ٢٤ مسلماً، علماً بأن عدد الجنود المغول كان يزيد عن ٥٠ ألف(٤٥). وهكذا ذبلت وماتت هذه الزهرة الجميلة التي كانت تزيّن بلاد ماوراء النهر(٤٦).

اذا كانت رواية رشيد الدين صحيحة، فلابد ان يكون قتلى هذه المدينة قد بلغ

مليون ومئتي الف قتيل، هذا عدا الحرفيين والصناعيين الذين أُخذوا للعمل القسري(٤٧).

بعد خوارزم، احتل المغول كلاً من ترمذ، ونخشب، ولم يبقوا أحداً حيّاً في هاتين المدينتين(٤٨).

مدن خراسان

بعد أن احتل المغول مدن وقصبات ماوراء النهر وتدميرها وقتل اهلها، وجّهوا اهتمامهم نحو مدن خراسان القديمة. فبعثوا في بادئ الأمر جيشاً لاحتلال ولاية تخارستان بدءاً ببدخشان وانتهاءاً بهندوكش، لكن هذا الجيش فوجئ بهجوم غير مترقب شنّه جلال الدين خوارزمشاه في بروان الواقعة شمال كابل، فلحقت بهم هزيمة نكراء بحيث وصفها البعض بأنها اول وآخر هزيمة كبرى للمغول(٤٩)، وهذا ما دفع بجنكيزخان للانطلاق بنفسه لمجابهة جلال الدين، فاضطر الاخير للانسحاب باتجاه الهند لعدم قدرته على المقاومة بسبب الاختلاف الداخلي الناشب في صفوف قواته. وانتهى به الأمر ان اصبح وحيداً فألقى بنفسه في نهر السند واجتازه بشكل اعجازي أثار حيرة ودهشة جنكيزخان(٥٠).

من اجل ان يقضي جنكيزخان على احتمال اي تحرك او عمل ضد القوات المغولية، أمر بتطهير أطراف المدن وضواحيها من الأعشاب والدواب والناس، كي لا تصل اية مساعدة او دعم الى اية مدينة. فأخذت كل مدينة من تلك المدن طابع الجزيرة العائمة في بحر الغضب والخوف والوحشة.

بمثل هذا الاسلوب، انطلق جنكيزخان نحو بلخ، تلك المدينة العامرة الخضراء التي فاقت جميع المدن بفضل كثرة المحاصيل والمنتوجات وزيادة الدخول، فكانت بين مدن الشرق، نظير مكة بين مدن الغرب(٥١).

حينما سمع سكان بلخ أخبار المذابح المرعبة التي حلّت بسكان مدن ماوراء

النهر، قرروا الاستسلام للجيش المغولي في مقابل صيانة المدينة واعطاء الأمان لأهلها. ووافق جنكيزخان على ذلك الشرط. ولكن ما ان فتحت المدينة ابوابها بوجه الجيش المغولي، حتى اخذ هذا الجيش يقود اهلها زرافات نحو العراء، ثم يقوم بقتلهم هناك، بحيث ظلت الوحوش تعيش على لحوم القتلى لفترة طويلة من الزمن، حسب الجويني(٥٢). ثم اخذوا يدمرون ويحرقون المكتبات، والقلاع، والقصور، ومنازل القوافل، وجميع الأبنية والدور، فحوّلوا تلك البلدة الزاهية الى تل من التراب والأنقاض.

زحف الجيش المغولي في اعقاب تدميره لبلخ، نحو جوزجان، وفارياب، وميمنة، وطالقان. وقاوم سكان طالقان مقاومة شجاعة على مدى ٧ أشهر او ١٠ أشهر(٥٣). وحينما رأى جنكيز فشل جميع محاولاته، استنجد بأبنائه جغتاي، واوغتاي، وتولي، فاستطاع ان يقتحم المدينة بصعوبة بالغة بعد أن قُتل أحد أبناء جنكيز خان. وقد انتقم لابنه انتقاماً فظيعاً، فأمر بقتل جميع من في المدينة رجالاً ونساءً وأطفالاً، بل وحتى الكلاب والقطط والطيور(٥٤).

في أعقاب المقاومة الشجاعة التي أبداها سكان طالقان، أصدر جنكيز خان امراً بالقتل الجماعي وأمر ان تُقطع رؤوس القتلى، واستخدم هذا الاسلوب مع جميع مدن خراسان.

مرو

تقع مرو في امتداد مرغاب او نهر مرو وفي مسير طريق خراسان الكبير، وهو الطريق الذي يوصل الى بخارى. وكانت تُعد من اكثر المدن عمراناً، وكانت مركزاً لخلافة المأمون العباسي وعاصمة السلطان سنجر، وكان يسكنها عدد كبير من الناس لكنهم كانوا جميعاً يتمتعون بكثرة النعمة ووفرة الخير(٥٥).

زحف تولي ابن جنكيز خان نحو مرو في جيش عظيم، لكنها كانت ذات

دفاعات حصينة. فأخذ يتفحص ذلك السد الدفاعي على مدى ٦ أيام. وكان يتصور ان المدينة ستصمد لفترة طويلة نظراً لما كانت تتميز به من اسوار عالية وقلاع حصينة(٥٦)، إلّا انها سرعان ما اعلنت عن استسلامها لتولي بسبب ما كانت تعانيه من اختلاف طائفي كان قد نشب بين الحنفيين والشوافع.

حينما دخل الجيش المغولي الى المدينة، دفع جميع اهلها نحو العراء واستمر في عملية اخلائها من اهلها على مدى ٤ أيام، ثم قام بقتل الجميع عدا ٤٠٠ من الحرفيين، ومجموعة من الأطفال الذين أبقاهم كأسرى، فبلغ عدد القتلى نحو مليون وثلاثمائة الف شخص(٥٧).

وقد يكون هذا الرقم مبالغاً فيه، لكنه يدل على اية حال على المجزرة الرهيبة التي ارتكبها المغول في ثاني مدن خراسان العامرة. وأشعل المغول بعد تلك المجزرة النار في المدينة على مدى ثلاثة أيام(٥٨). وهدّموا جميع أبراجها وأسوارها ومبانيها وكذلك تفرعات نهر مرغاب التي كانت تروي سهل مرو. فتحولت مرو الى تلول من الخرائب.

نيشابور

يطلق عليها العرب اسم نيسابور. وكانت تسمى في بداية العهد الاسلامي «ابرشهر»، وتُعد احدى اشهر مدن خراسان. وكان الامبراطور الساساني شابور قد أعاد بناءها قبل الاسلام. وكانت تتألف من ٤٢ محلة، تبلغ مساحة بعض محلاتها نصف مساحة مدينة شيراز، ولديها أربع أبواب(٥٩). وكانت ذات مناخ معتدل ومن اكثر المدن ازدهاراً في الحقل التجاري، وذات مخازن تُخزَن فيها شتى انواع البضائع، ويقطن فيها كبار التجار، بحيث وصفها الجويني بكوكب الزهرة في السماء، او كالعين في جسم الانسان(٦٠).

حينما فرغ تولي ابن جنكيز خان من تدمير مدينة مرو، زحف باتجاه نيشابور

الواقعة الى الجنوب الغربي من مرو، كي يفعل بها عين الفعلة التي فعلها في مرو. وكان سكان مدينة نيشابور قد سمعوا من السلطان محمد خوارزمشاه بهمجية المغول ووحشيتهم وأخبرهم اثناء هربه ان المغول اذا وصلوا الى مدينتهم فانهم لن يرحموا أي مخلوق فيها(٦١). لذلك فكّروا في بادئ الأمر في التصالح مع المغول توقياً للبلاء المتوقع. لكنهم غيّروا فكرتهم وعقدوا العزم على المقاومة في اعقاب سماع الانتصارات التي حققها جلال الدين خوارزمشاه.

وصلت طلائع القوات المغولية الى بوابات نيشابور بقيادة صهر جنكيزخان في رمضان ٦١٧ هـ / تشرين الثاني ١٢٢٠ م لكنها جوبهت بمقاومة عنيفة من قبل أهالي نيشابور ومقتل تغاجار صهر جنكيز خان. وسرعان ما وصلت تعزيزات لتلك القوات، حيث انضم اليها تولي ابن جنكيز خان محملاً بآلات المنجنيق وذلك في ربيع ٦١٨ هـ / ١٢٢١ م. فقاتل سكان نيشابور بشجاعة، لكنهم فقدوا القدرة على المقاومة في نهاية المطاف، فاقتحم الجيش المغولي مدينتهم. وصدر الأمر بقتل جميع سكان المدينة صغيراً وكبيراً بل وحتى حيواناتها بما فيها الكلاب والقطط عقاباً لهم على مقتل صهر جنكيز خان، فضلاً عن تخريب المدينة وتدميرها تماماً ومساواتها بالأرض بحيث يمكن استخدامها للزراعة. ودخلت بنت جنكيزخان ـ أرملة تغاجار ـ الى المدينة بنفسها فأخذت تقتل من بقي حياً فيها(٦٢)، فدُمّرت نيشابور برمتها بحيث لم يبق فيها أي دار او مبنى(٦٣).

هراة

كانت هراة آخر مدينة في خراسان تستعد لاستقبال الموت والدم. وكانت ذات سور وأبراج، ويعسكر فيها نحو ١٧٠ ألف(٦٤) أو ١٩٠ ألف مقاتل تحت إمرة شمس الدين محمد الجوزجاني، الحاكم المحلي الموالي للخوارزمشاهيين(٦٥).

قام تولي بعد زحفه من نيشابور الى هراة بتخريب طوس وتدمير مرقد الامام الرضا (ع) وقبر هارون الرشيد(٦٦). وكان يدمر كل منطقة او قصبة يمر بها. ثم

عسكر بجيشه الجرار بالقرب من هراة وبعث رسولاً يدعى نينو الى المدينة يدعو أهلها الى الطاعة. وقام حاكم هرات بقتل الرسول المغولي واستعد للحرب. ودارت حرب حامية الوطيس بين العسكرين فقُتل حاكم هرات في اليوم الثامن للحرب، فاقترب المغول من بوابات المدينة التي يحيط بها خندق. فاقترب تولي مع مئتين من مقاتليه من الخندق وخاطب الهراتيين قائلاً: «أنا تولي ابن جنكيز خان. ادعوكم الى الاستسلام اذا كنتم تريدون الحفاظ على ارواحكم ونسائكم وأبنائكم، على ان تدفعوا من الخراج نصف ما كنتم تدفعونه لجلال الدين»(٦٧).

أثارت تلك الدعوة خلافاً بين سكان المدينة والمدافعين عنها. ورأى بعض أعيان المدينة الاستسلام، بينما طالب البعض الآخر بالجهاد والمقاومة(٦٨). وتغلب اصحاب الرأي الاول في نهاية الأمر، وفتحت المدينة بواباتها. فعفا تولي عن سكان المدينة لكنه أمر بقتل ١٢ ألف من جنود جلال الدين خوارزمشاه. ثم عيّن شخصاً مسلماً اسمه أبو بكر حاكماً عليها، وآخر مغولياً يدعى منكتاي شحنةً لها، وخرج منها للالتحاق بأبيه في طالقان(٦٩).

ولم يمض سوى وقت قصير حتى اضطرب الوضع في المدينة اذ قام البعض من اهل كاليون الواقعة الى الشمال الشرقي من هراة بقتل حاكم المدينة وشحنتها(٧٠)، وتمرد الهرويون ايضاً فحصّنوا المدينة واستعدوا للدفاع عنها(٧١).

حينما وصل نبأ تمرد هراة الى جنكيز خان، أخذ يلوم ابنه لصفحه عن سكانها. وبعث اليها جيشاً يتألف من ٨٠ ألف مقاتل بقيادة ايلجيغداي، وأمره ألا يبقي أحداً حياً فيها(٧٢). وزحف هذا القائد المغولي الى هراة في شوال ٦١٨هـ / ١٢٢١ م فحاصرها، فقاوم الهرويون هذه المرة ستة أشهر وسبعة عشر يوماً، ونجح المغول بعد ذلك في الدخول اليها بعد فتح أحد ابراجها(٧٣). فاقترفوا مجزرة رهيبة ولم يدعوا احداً حياً فيها واحتزوا الرؤوس وجرت الدماء انهاراً في كل مكان. وهدّموا كافة البيوت والمباني. ولم يكن لديهم خلال الايام السبعة الاولى من عمل سوى القتل والذبح والاحراق والتدمير، فاستشهد جميع سكان هراة

الذين كان يبلغ عددهم اكثر من مليون وستمائة الف نسمة(٧٤).

حينما ابتعد الجيش المغولي عن هراة بعث ايلجيغداري الفي فارس الى المدينة لقتل من كان مختبئاً او هارباً، فقتل هذا الفوج المغولي نحو الفي شخص خلال يومين(٧٥). فتحولت هراة على غرار نيشابور ومرو وبلخ، الى رماد، ولم ينجح من سكانها سوى ١٦ شخصاً، احدهم مولانا شرف الدين جغرتان الذي كان قد اختبأ في قبة المسجد الجامع.

تعرضت سائر المدن الايرانية الاخرى مثل خبوشان (قوجان)، واسفراين، ودامغان، وسمنان، وآمل، وعراق العجم، الى الغزو على يد القائدين المغوليين جبه، وسوبتاي بهادر وذلك في عام ٦١٧ هـ / ١٢٢٠ م، وتم قتل معظم سكانها(٧٦).

كانت الري هي المدينة الاكثر تضرراً بين هذه المدن، لأنها كانت ذات أسواق وحوانيت مليئة بالبضائع والسلع لاسيما دار الطبيخ او سوق الفواكه، ودار الكتب، فضلاً عن القرى والقصبات الزراعية المحيطة بها التي تشتهر بانتاج زراعي وفير، مثل قرى الروذة، وورامين، وفشابويه(٧٧). ويقال ان المغول قتلوا وأسروا نحو سبعمائة الف من سكان الري(٧٧)، ثم دمّروها، بحيث لم تستطع ان ترفع رأسها منذ ذلك الحين.

خلفاء جنكيزخان واستمرار غزو العالم الاسلامي

عاد جنكيز خان الى منغوليا في عام ٦٢٢ هـ / ١٢٢٥ م، ثم توفي في رمضان ٦٢٤ / آب ١٢٢٧ بينما كان لازال لديه خصمان قويان أحدهما اقليم هيا بالقرب من هضبة التبت، والآخر بلاد سونغ القديمة في الصين الجنوبية. وكان قبل ذلك قد جعل ابنه تولي على البلاد الشرقية، وابنه جغتاي على البلاد الغربية.

منذ ذلك الحين وحتى عام ٦٥١ هـ / ١٢٥٣ م، حيث عيّن منكوقا آن، أخاه هولاكو ـ حفيد جنكيز خان، لاستقصاء الأوضاع في آسيا. تُعد هذه الفترة، فترة

مظلمة في تاريخ ايران وخراسان. فارتكب اربعة من زعماء المغول ـ وهم كوركوز، وواصال، وجن تيمور، وأرغون ـ مع الأُسر المحلية المتنفذة، انواع الظلم والجور بحق الناس. وقد كلّف منكوقا آن اخاه هولاكو ان ينفذ المهام التالية:

١ ـ القضاء على الحكومات المحلية وتأسيس دولة مغولية واحدة في ايران.

٢ ـ القضاء على الاسماعيلية.

٣ ـ القضاء على الخلافة العباسية.

فزحف هولاكو بجيش مغولي كبير نحو الغرب في ٢٤ شعبان ٦٥١ / تشرين الاول ١٢٥٣ لتنفيذ تلك المهام الموكلة اليه، فمكث في ماوراء النهر في صيف ٦٥٢ هـ / ١٢٥٤ م، ثم عسكر شرقي سمرقند في ٦٥٣ هـ / ١٢٥٥ م، فهرع اليه شمس الدين محمد كرت حاكم هراة، وأعلن طاعته له. ثم وصل الى كش فبعث منها رسالة للحكام الايرانيين المحليين يطالبهم فيها بمؤازرته في تحقيق أهدافه(٧٩).

بعد دخوله الى ايران، استولى على القلاع الاسماعيلية ودمرها، وكان القاضي السنّي المعروف شمس الدين أحمد الماكي قد طالب بذلك(٨٠). فقضى هولاكو بذلك على الحكم الاسماعيلي الذي دام نحو ١٧٠ عاماً، وأسّر الحاكم الاسماعيلي ركن الدين محمد خوارزمشاه(٨١) الذي قُتل فيما بعد. وقد قال وصاف أن هولاكو قدّم خدمة لمسلمي العالم لأنه خلّصهم من الرعب الذي كان يثيره ارهابيو تلك الطائفة(٨٢).

وكان احتلال بغداد واسقاط مركز الخلافة الاسلامية يمثل أهم الأهداف التي كان هولاكو يسعى لتحقيقها، لذلك أمر بالزحف عليها من أربع جهات، فقاومت بغداد لمدة ستة أيام، ثم سقطت في ٤ صفر ٦٥٥ / ١٢٥٧ م(٨٣). فحضر بين يديه الخليفة العباسي المستعصم بالله مع ثلاثة آلاف من العلماء والقضاء والولاة. وقد نُهبت بغداد ودُمِّرت خلال اسبوع واحد، وقُتل جميع سكانها عدا عدة معدودة. وقال وصاف ان نهراً من الدم جرى بسبب تلك المجزرة الرهيبة(٨٤). وذكر حمد الله

المستوفي ان عدد القتلى بلغ ثمانمائة الف شخص(٨٥)، والاحتمال الذي يقرب من اليقين ان عدد القتلى لا يقل عن مائة الف(٨٦).

فضلاً عن تلك المجازر، تم احراق جميع مكتبات بغداد التي كانت تضم مئات الآلاف من الكتب. ويقول ابن خلدون ان الكتب التي القاها المغول في نهر دجلة كانت كثيرة الى درجة بحيث اتخذها القرويون جسراً للعبور من ضفة الى اخرى(٨٧).

أدى سقوط بغداد الى سهولة سقوط المدن الاخرى، ولم تقاوم سائر مدن العراق الاخرى عدا واسط وأربيل. وأمنت الحلة والكوفة والنجف والمدن الشيعية من القتل والتدمير بفضل حسن تدبير نصير الدين الطوسي(٨٨).

بالرغم من لجوء مدينة واسط الى المقاومة لكنها سقطت في اعقاب اسبوع من المقاومة، فقتل المغول اربعمائة الف من أهلها(٨٩). كذلك حل نفس المصير بمدينة أربيل رغم المقاومة التي أبدتها والخسائر الفادحة التي ألحقتها بالمغول.

بعد ان احتل هولاكو بغداد، انطلق نحو اذربايجان وسكن في مدينة مراغة. ثم نقل عاصمته الى تبريز التي كانت اكثر اشتهاراً. والسبب في ذلك كي يكون قريباً من المراتع الايرانية المهمة في ناحية اران، ولقرب هذه المنطقة من البلدين المسيحيين جورجيا وأرمينيا التي قاتل منها جنود مع المغول ضد الاسماعيليين ثم في احتلال بغداد(٩٠).

منذ ذلك الحين فقد العراق ومدينته الاسطورية بغداد التي كانت عاصمة الامبراطورية والخلافة الاسلامية، اهميتها السياسية والادارية، وتحوّل العراق الى ولاية من الدرجة الثانية، واحتفظ المغول بسيطرتهم عليه حتى نهاية حكمهم في ٧٣٤ هـ / ١٣٣٥ م.

نهاية الزحف المغولي وتأسيس الدولة الايلخانية

لم تستمر استراحة القوات المغولية تحت قيادة هولاكو في مناطق آذربايجان ومراغة لأكثر من عام. فكان يحلم خلال هذه الفترة بالاستيلاء على امبراطورية تمتد من امودريا في ماوراء النهر والى شرق البحر المتوسط ومصر. لذلك ومن اجل تحقيق هذا الهدف زحف نحو الشام وسوريا. ويقال ان من العوامل الاخرى التي دفعت هولاكو بهذا الاتجاه، كان هايتون الأرمني الذي أوفده هتوم الأول ملك ارمينيا الصغرى الى هولاكو لتحريضه على احتلال حلب لأن احتلالها يسهّل احتلال المدن الاخرى(٩١).

زحف هولاكو نحو الشام وسوريا من دون ان ينتظر سقوط دفاعات وتحصينات شمال ما بين النهرين. فألحق الهزيمة بالجيش المصري في منبيع، ثم عبر نهر الفرات وضرب طوق الحصار حول حلب. فالتحق به في ذلك الموضع حليفاه الملك هتوم وصهره بوهموند السادس صاحب انطاكية(٩٢). واستسلمت المدينة بعد اسبوع، فيما ظلت قلعة حلب تقاوم على مدى اربعين يوماً(٩٣). وشرع المغول في قتل الناس قتلاً جماعياً على مدى ستة أيام. وعبّر الملك هتوم عن حقده على الاسلام والمسلمين باشعاله النار في المسجد الجامع بالمدينة(٩٤).

وسرعان ما استسلمت المدن السورية الاخرى، وخرج وجهاء دمشق لاستقبال الجيش المغولي خوفاً منه على مدينتهم. وعيّن هولاكو آمراً نصرانياً من امرائه يدعى كيت بوقا حاكماً عليها(٩٥).

في تلك الأثناء، سمع هولاكو نبأ وفاة اخيه منكوقا آن امبراطور الصين، فكان لذلك النبأ وقع مؤلم جداً عليه(٩٦)، دفعه لاتخاذ قرار العودة من الشام. ويعتقد ساندرز ان تلك الوفاة انقذت آسيا(٩٧).

حل قوبيلاي محل منكوقا آن، ولكن اريق بوقا ـ وهو ابن آخر لـ «تولي»

وكان يشرف على شؤون منغوليا ـ سارع الى عقد اجتماع في قراقروم لرؤساء المغول، ونصب نفسه خاناً كبيراً على البلاد، فحدثت صراعات بين الشخصيات المغولية المتنافسة على هذا المنصب. ورأى هولاكو ان من الحكمة أن يبقي على الشطر الأعظم من قواته في اذربايجان مع وضع جزء صغير منها في الشام بقيادة كيت بوقا.

على صعيد آخر، كانت مصر خاضعة آنذاك للمماليك، وشعر هؤلاء ان مهمة الدفاع عن العالم الاسلامي قد أُلقيت على عاتقهم بعد تقوّض صرح الخلافة الاسلامية في بغداد وما حل من دمار بالعالم الاسلامي على يد المغول. وكان هولاكو قد بعث الى السلطان قطز يطالبه باختيار واحد من ثلاثة: الصلح، او الاستسلام، او القتال. فاختار القتال(٩٨)، وألحق بالجيش المغولي هزيمة نكراء في القتال الذي حدث بين الجانبين في عين جالوت، وتم أسر القائد المغولي كيت بوقا ومن ثم قتله(٩٩)، فتحطمت اسطورة الجيش المغولي الذي لا يُهزَم والتي كان قد نشرها جنكيز خان في العالم.

أخذ المغول يفقدون الحصون السورية بنفس السرعة التي حصلوا فيها عليها. كما رفعوا الحصار عن البيرة، واستعاد مماليك مصر سيطرتهم على سوريا ثانية. بعد ذلك بقليل بعث هولاكو جيشاً آخر للشام للثأر لتلك الهزيمة التي لحقت به. فدخل الجيش المغولي الى الشام واستولى على حلب ونهبها للمرة الثانية. لكنه انسحب من الفرات في محرم عام ٦٥٨ / كانون الأول ١٢٦٠. ويُعد هذا الفشل نقطة نهاية الزحف المغولي في الشام. وأصبح نهر الفرات، الحدود الدائمية بين المغول الذين كانوا يحكمون ايران وبين مماليك مصر(١٠٠).

بعد هذا الانتصار، عقد المماليك العزم على الثأر للمسلمين من الروم والأرمن الذين لعبوا دوراً في الضربات التي تلقاها الاسلام والمسلمون. وكان من افرازات ذلك الثأر: سقوط انطاكية في يد الملك الظاهر بيبرس عام ٦٦٦ هـ / ١٢٦٨ م، والاغارة على ارمينيا ونهبها، وتنحية الملك هتوم عن الملك عام ٦٦٧ هـ / ١٢٦٩

م، والاستيلاء على المراكز العسكرية الصليبية في الشام الواحدة تلو الاخرى، والقضاء على الحكومة الصليبية في القدس التي اسسها غودوفروا دي بويون والتي استمرت نحو قرنين من الزمن(١٠١).

بالرغم من تلك الهزائم، كان لدى هولاكو اصرار على ترسيخ دعائم امبراطوريته. وكان محصلة دعمه الضمني لقوبيلاي كامبراطور وخان كبير (قاآن)، تعيينه من قبل قوبيلاي ايلخاناً على منطقة تمتد من امودريا في الشرق وحتى الحدود المصرية في الغرب ومن القفقاس في الشمال وحتى الخليج الفارسي في الجنوب. ورغم ذلك كان من الصعب جداً تحديد الخطوط الحدودية مع المخيم الذهبي في الغرب وخوانين جغتاي في الشرق.

كان المغول لا يحكمون مباشرة في ايران إلّا في خراسان وبعض المناطق الشمالية عدا جيلان. كما كان من الصعب على المغول الوصول الى بعض الولايات الايرانية الجنوبية مثل فارس التي مركزها شيراز، وكرمان، وتلك المناطق المجاورة للخليج الفارسي وهرمز. وقد استطاعت هذه الولايات الاحتفاظ باستقلالها ضمن دائرة الاراضي الملحقة بالامبراطورية المغولية.

كان لهراة في الشرق نفس هذا الوضع ايضاً اذ كانت تُحكم من قبل ملوك كرت. كما تحولت مصر الى تهديد للايلخانيين بعد النصر الذي حققته في عين جالوت وتعزز قوة الملك الظاهر بيبرس.

منذ ذلك الحين، اصبحت مهمة المغول الدفاع عن الثغور التي تدعى ايران، وباتوا يحكمون تلك المناطق التي كانت جزءاً من دولة ايران سواء كان ذلك قبل العهد الايلخاني او ما بعده.

وفاة هولاكو عام ٦٦٣ هـ / ١٢٦٥ م عن ٤٨ عاماً، لم تؤثر على ذلك المنحى، فحكم ايران من بعده ثمانية من الايلخانيين على مدى ٨٢ عاماً وهم: أباقا (٦٦٣ ـ ٦٨٢ هـ)، وتغودار (احمد) (٦٨٢ ـ ٦٨٤ هـ)، وأرغون (٦٨٤ ـ ٦٩١ هـ)، وكيخاتو (٦٩١ ـ ٦٩٤ هـ)، وبايدو (ستة اشهر)، وغازان (٦٩٤ ـ ٧٠٣ هـ)،

واولجايتو (٧٠٤ ـ ٧١٦ هـ)، وأبو سعيد (٧١٦ ـ ٧٣٦ هـ)، وقد توفي آخر ايلخان مغولي عام ٧٣٦ هـ / ١٣٣٦ م بسبب الاسراف في الشهوات والملذات ولم يكن لديه ولد يخلفه، فحدث صراع على السلطة بين الامراء المغول وتجزأت الدولة الايلخانية، وظهر خلال عشرين عاماً ـ اي منذ ٧٣٦ هـ / ١٣٣٦ م وحتى عام ٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م ثمانية حكام آخرين، كان لكل منهم حكم اسمي على جزء من الولايات الايلخانية خلال فترة وجيزة.

العلاقات المسيحية المغولية

لم يبد جنكيز خان والمغول في فترة تأسيس الامبراطورية المغولية أي رغبة للانتماء الى الأديان العالمية الكبرى، اي البوذية، والاسلام، والمسيحية. ورغم ان هذه الأديان الثلاثة كان لها أتباع في شرق آسيا، إلّا انهم ظلوا كأجدادهم مرتبطين بدينهم البدوي البسيط الذي يخلو من المعتقدات الصريحة الواضحة، لكنهم كانوا يؤمنون بالله الواحد، وينسبون اليه خلق السماوات والأرض، ويعتبرونه مصدر الخير والسعادة، وان كان لديهم اعتقاد في بعض الأحيان بوجود آلهة ثانويين(١٠٢).

جنكيز خان كان يعتقد بسياسة مداراة جميع الأديان وينادي بضرورة احترامها جميعاً وعدم ترجيح بعضها على البعض الآخر(١٠٣). وسار ابناؤه وأحفاده على هذا المبدأ أيضاً. ويتحدث الجويني عن تلك السياسة قائلاً: بما ان جنكيز خان لم يكن ملتزماً بأي دين ومذهب، لذلك كان بعيداً عن التعصب الديني، ولا يفضّل ديناً على آخر. وكان يحترم رجال الدين جميعاً مهما كان دينهم، ويعتبر الاديان واسطة للتقرب من الله(١٠٤).

عدم انتماء المغول الى دين معين، أثار ردة فعل لدى العالم المسيحي، فقرر ان يستثمر تلك الحالة، فكان المسيحيون هم الأمة الاولى التي تقربت الى المغول من اجل القضاء على الاسلام والمسلمين، وسعت لايجاد تحالف معهم لتحقيق هذا

الغرض. ولم يكن من الصعب ادراك هذا الدافع، اذ خلال تلك الفترة بالذات حققت الحملة الصليبية الخامسة التي دعا لها البابا هونوريوس الثالث منذ عام ٦١٢ هـ / ١٢١٦ م لاحتلال القدس. وانتهز الصليبيون فرصة وفاة الملك العادل في جُمادى الثانية ٦١٥ / ١٢١٩ م، لمهاجمة مصر واحتلال دمياط في ٢٥ شعبان ٦١٦ / ١٢٢٠ م. واضطر الأيوبيون لمواصلة جهودهم في مدينة المنصورة بمصر(١٠٥).

وبالرغم من انسحاب الصليبيين من دمياط في رجب ٦١٨ / ١٢٢١ م بفعل مقاومة الايوبيين وفيضان نهر النيل(١٠٦)، إلّا انهم لم ييأسوا وبشّر هونوريوس الثالث المسيحيين بتحرير الأرض المقدسة من المسلمين، لاسيما في أعقاب سماع أخبار الهجمات التي كان يشنها جنكيز خان على البلاد الاسلامية والانتصارات التي كان يحققها(١٠٧).

حينما حل اوغتاي قاآن، محل جنكيز خان امبراطوراً للامبراطورية المغولية الحديثة، حقق المسيحيون نجاحات اكبر في بلاطه رغم بقائه وفياً لدين أجداده. وكان الوزير المسيحي تشنيقاي يعمل جاهداً لاقصاء المسلمين والبوذيين عن مركز الحكم.

كان جرماغون ـ قائد الجيش المغولي في ايران ـ يميل الى الديانة المسيحية، لذلك سعى للحفاظ على مصالح المسيحيين في ايران. وقدم على ايران، بأمر اوغتاي، كاهن مسيحي سرياني من سوريا يدعى شمعون ويُعرف بـ رابان ـ عطا، وسكن في تبريز منذ ٦٣٠ هـ / ١٢٣٣ م وحتى ٦٣٩ هـ / ١٢٤١ م، بهدف دراسة ورعاية شؤون المسيحيين في ولاية أذربايجان. وحمل هذا الكاهن المسيحي معه أمراً الى جرماغون يمنع قتل المسيحيين غير المسلحين. وشيّد في مدن المسلمين، التي لم يكن يجرؤ فيها أحد على ذكر اسم عيسى المسيح، لاسيما في تبريز ونخجوان، كنائس وعلّق الصلبان(١٠٨).

في تلك الفترة، أخذ يتطلع اوغتاي للاستيلاء على اوربا، وبات يعد العدة لذلك من خلال استقطاب المزيد من المقاتلين الجدد. وأدرك النصارى ان المغول ليسوا

بالأناس الذين يمكن الوثوق بهم او يمكن التعاون معهم للقضاء على الاسلام(١٠٩). وبالرغم من ان وفاة اوغتاي أنقذت اوربا من التدمير على يد الجيش المغولي(١١٠)، لكنها لم تتخلص من الخطر نهائياً. لذلك دعا البابا اينوقنتيوس الرابع الى عقد اجتماع لآباء الكنيسة في ليون عام ٦٤٣ هـ / ١٢٤٥ م، وتشاور معهم في كيفية التعامل مع المغول، وكيف يمكن تنصيرهم ومن ثم إستخدامهم في حرب المسلمين(١١١).

في أعقاب ذلك الاجتماع بعث البابا وفداً لمغول ايران حاملاً منه رسالة اليهم، فسافر ذلك الوفد عبر آسيا الصغرى ووصل في آب ١٢٤٧ م الى معسكر بايجو في قلعة سيستانس الواقعة في ارمينيا. وحينما دخل الوفد على الزعيم المغولي بايجو، رفض السجود له، فغضب غضباً شديداً، وكاد يقتلهم لولا أن تدخلت زوجته.

تأخر الوفد المسيحي كثيراً قبل ان يستلم الاجابة على الرسالة التي بعثها البابا. وجاء في تلك الاجابة التي كُتبت بالمغولية ثم تُرجمت الى الفارسية، ثم الى اللاتينية:

«بأمر الخان المقدس، يبعث اليك بايجو الجواب التالي: اعلم أيها البابا ان رسلك أتوا حاملين كتابك. وقد تحدثوا بلهجة مقززة. ولا ندري هل كان هذا بأمرك ام لا. انهم يعترضون لأننا قتلنا الكثير من الناس، ولكن عليكم ملاحظة أمر الله وأمر ذلك الذي يحكم الأرض: من يطعنا يبق مالكاً لأرضه، ويهلك كل من يقف في وجهنا. ايها البابا نحن نبعث اليك هذا الأمر كي تعلم انك اذا اردت الاحتفاظ بأرضك فعليك ان تأتي الينا بنفسك ثم تذهب من هنا لذلك الشخص الذي يحكم الأرض قاطبة. فاذا لم تفعل ذلك فنحن لا نعلم ماذا سيحدث، الله وحده يعلم»(١١٢).

كان المغول غالباً ما يستخدمون في كتبهم التي يهددون فيها معارضيهم وأعداءهم عبارة «نحن لا نعلم ماذا سيحدث الله وحده يعلم». وتنم هذه الرسالة التي بعثها المغول الى البابا عن انهم لا يميزون بين المسلمين والنصارى، وأن ما يحظى بالأهمية لديهم هو حكمهم للأرض الذي يتصورونه مهمةً ألقاها الله على

عواتقهم.

لم يستمر هاجس الخوف لدى العالم الغربي والبابا والكنيسة كثيراً، اذ ان المغول صرفوا انظارهم عن اوربا الى ايران حينما بدأ عهد الخان الجديد، سيما وان اخبار التمردات في ايران، دفعت غيوك خان ـ وكان تقليدياً وحاقداً ـ الى تركيز اهتمامه على ايران وشؤونها.

ورأى العالم المسيحي ان عليه ان يعيد ارتباطه بـالمغول، فأخـذت القـوافـل التجارية والوفود الدينية ـ السياسية تتقاطر من البلدان الاوربية والفاتيكان على قراقروم(١١٣). وفي تلك الفترة بالذات بعث البابا بواسطة كاربيني عدة رسائل لهذا المغولي المتعصب يطالبه فيها ان يغتسل غسل التعميد ويكف عن عمليات القـتل العام في بولندا وهنغاريا، فشعر الخان بالامتعاض والاضطراب، فبعث اليه الرسالة الجوابية التالية:

«انا لا افهم كلامك. فالله (تانغري) هو الذي قتل هذه الامم وأهلكها لأنها لم تطع لا جنكيز خان ولا الخاقان، وكلاهما بُعث لابلاغ أمر الله للناس... بما انك بابا كبير ولديك كل هؤلاء الأمـراء، عـليك ان تأتي شـخصياً لخـدمتنا، وحـينذاك سأُعرِّفك على تعاليم الياسا... فاذا لم تراع امر الله ولو تتجاهل امري، سأعتبركم أعدائي وأُفهمكم هكذا أيضاً. فلو فعلتم غير هذا، فالله يعلم أية فكرة لديّ»(١١٤).

هكذا ندرك ان زعيم المغول يعتبر نفسه مُـلزماً بـفتح العـالم والامـم مـلزمة بالاستسلام او الهلاك.

توفي هذا الخان في الطريق حين زحفه نحو ايران، فحل محله مـنغو، ولم يكـن لديه ذات التعصب الذي كان عند سلفه، واتخذ سياسة الحياد ازاء الأديـان، بـل أعلن في احدى المرات ان جميع الأديان مثل أصابع اليد الواحدة(١١٥).

ورغم ذلك لم يقر للمسيحيين قرار. وحينما علموا بنصرانـية أُمّ الخـان الكـبير «سورقوقتيني» بيكي، وبعض أزواجه، وأحد اولاده، وبعض بناته، وأحد اخوته،

وبلقاي الوزير الكبير وصاحب النفوذ ومربي ولده الاكبر، قرروا التحرك عليه لاستخدامه لصالحهم ضد الاسلام. فبعث لويس التاسع الذي هُـزِم في الحرب الصليبية وأُسر في احدى الحملات، وفداً الى منغوليا كي يقيّم مدى امكانية الغرب في استخدام المغول في الحملات الصليبية القادمة ضد المسلمين. وكان يرأس ذلك الوفد القس الفرنسي غيوم روبروكي. وبالرغم من ان جواب منغو كان اخفّ لهجة من غيوك، الا انه اكد للوفد على ان الامبراطورية المغولية في حالة اتساع، وغير مستعدة للتهادن مع اي أحد.

بعد شهر واحد من عودة روبروكي، قام هتوم امبراطور ارمينيا بزيارة لبلاط منغو وعبّر عن رغبة الحكومات المسيحية في الشرق الأوسط والشرق الأدنى للاتحاد مع المغول ضد المسلمين. فأبلغه الخان الكبير منغو انه سيبعث جيشاً كبيراً بقيادة اخيه هولاكو لغزو بغداد والاطاحة بالخلافة العباسية، واعادة الأرض المقدسة للنصارى(١١٦). وأفرزت تلك الزيارة اعلان ارمينيا عن وفائها للمغول واتحادها معهم، فحارب الأرمن مع الجيش المغولي ضد المسلمين، وساهموا معهم في الزحف نحو بغداد وفلسطين ولم يبخلوا عليهم بشيء(١٠٧). ويمثل عملهم هذا في حقيقة الأمر تحالف العالم المسيحي مع المغول لمجابهة الاسلام وضربه.

زحف هولاكو، يعبّر عن اهم تطلعات العالم المسيحي. وكانت امه مسيحية، ولديه زوجة مسيحية اسمها دوقوز خاتون. اما هو فقد عاش ومات كافراً بلا دين، واحتفظ بوفائه للياسا التي شرّعها جنكيز خان. ومع ذلك انتهج سياسة المداراة مع المسيحيين، وسمح لهم بقرع أجراس الكنائس وكان يشارك في طقوسهم، لاسيما في الكنائس التي شيّدتها زوجته دوقوز خاتون(١١٨).

طريقة هولاكو هذه، شجعت البابا الكساندر الرابع كي يبعث اليه كتاباً في عام ٦٥٩هـ / ١٢٦١م يطلب منه باصرار ان يغتسل غسل التعميد(١١٩)، لكنه لم يصغ لهذا الطلب ولا للمساعي المسيحية الاخرى، الى ان هزم المغول امام المماليك المسلمين. ففي اعقاب تلك الهزيمة فكر هولاكو في اقامة علاقات مع البابا، فبعث

رسولاً الى الاسقف الاعظم في عام ٦٦١هـ / ١٢٦٣م. وبعث اليه البابا اوربانوس الرابع رسالة جوابية في عام ٦٦٢هـ / ١٢٦٤م، فنشطت سياسة التعاون بين البابا والايلخان من جديد(١٢٠).

السنوات التي أعقبت وفاة هولاكو، مرت هادئة على المسيحيين، ولم تظهر لهم فيها توترات مع المغول، رغم انهم عجزوا عن اقامة علاقة معنوية مع البلاط الايلخاني، وأخذ أملهم في انتماء الايلخانيين الى الديانة المسيحية يتضاءل تدريجياً، حتى تحوّل الى يأس تام في عهد خازان غازان الذي اعتبر الاسلام ديناً رسمياً للبلاد الايلخانية، فتم خلال ذلك تدمير الكنائس والصوامع المسيحية في ايران،او تحويلها الى مساجد(١٢١). وفرض على المسيحيين دفع الجزية كما كان حالهم في بداية العهد الاسلامي. وبذلك يكون الاسلام قد انتصر في ميدان الصراع بين الديانتين الكبريين، اي الاسلام والمسيحية، واعتنق جميع المغول في ايران، الدين الاسلامي وأشرقت عليهم شمس الاسلام(١٢٢).

وفقدت المسيحية بالمقابل نفوذها واعتبارها في ايران، عدا أقليةصغيرة ظلت تعيش مبعثرة هناك وهناك، تحت حماية الحكومات.

الثقافة والحضارة الاسلاميتين في العهد المغولي

يمكن مشاهدة ارتباط المسلمين بالمغول منذ عام ٥٩٨هـ / ١٢٠٢م، وهو العام الذي انفصل فيه الكثيرون عن جنكيزخان بتحريض من خصمه جمغا، ولم يبق معه سوى ١٩ من انصاره، كان من بينهم بعض المسلمين مثل جعفر خوجه، وحسن حاجي، ودانشمند الحاجب(١٢٣). وظل مقام الاسلام والمسلمين محفوظاً الى حد ما بفعل اتباع سياسة المداراة الدينية التي اتبعها جنكيزخان. لكن الضربات التي وجهها هؤلاء الوحشيون للاسلام والمسلمين خلال غزوهم للعالم الاسلامي، كانت ثقيلة وموجعة جداً.

فضلاً عن تدمير المدن والقصبات، واحراق المكتبات والمراكز العلمية، وقتل وأسر العلماء والمفكرين، احتل المغول بغداد وقوّضوا صرح الخلافة الاسلامية، فهبطت مكانة الدين الاسلامي وتدنى مقامه عن الديانتين المسيحية واليهودية. وتهدمت الأماكن الاسلامية المقدسة، والمساجد، والمدارس والمؤسسات العلمية. ولولا الجذور العميقة التي كان يمدها الاسلام في أعماق الضمائر وقلوب الأمم، لأصبح الاسلام أثراً بعد عين. ولكن سرعان ما رفع الاسلام رأسه ثانية من أعماق الخرائب والأنقاض والرماد، وأخذ يؤثر على الغزاة وينفذ الى أفكارهم وضمائرهم، وحوّلهم الى حماة له ومتحمسين لأفكاره. ولم يمر وقت طويل حتى اصبح الاسلام ديناً رسمياً للمغول، وأصبحوا دعاة له. لقد عمل الاسلام على تهذيب نفوس المغول المتوحشة وتذليلها، وتلطيف سلوكياتهم الخشنة، الأمر الذي أعدهم لقبول الثقافة الاسلامية العليا. كما لعب علماء الاسلام ومفكروه دوراً بارزاً ايضاً في جعلهم يتفهمون الاسلام ويقبلون عليه ويتعايشون معه.

يمكن تقسيم العلماء والمفكرين المسلمين من حيث الموقف الذي اتخذوه ازاء العدوان المغولي على البلاد الاسلامية الى مايلي:

١ ـ فريق كان يعتبر العدوان المغولي على البلاد الاسلامية، غزواً يقوم به الكافرون لحياض الاسلام. ولابد في مقاومة هذا العدوان والتصدي له. وقد حرّض هؤلاء العلماء، المسلمين على القتال، ولبسوا هم ايضاً لامة الحرب والجهاد، وصمدوا في ميادين المواجهة.

٢ ـ فريق آخر، لاسيما الأدباء والشعراء، رأى ان الأجواء لا تساعد على الانطلاق مع الخيال، وأدرك خطورة الاوضاع، لذلك اختار طريق النجاة والسلامة فالتجأ اما الى البلاطات التي رضيت بالحكم غير المباشر للمغول كبلاط سعد زنكي في فارس، او التحق بالبلدان البعيدة كالهند، ومصر، وآسيا الصغرى، وأخذ يتطلع في هذه البلدان لتحقيق آماله.

٣ ـ فريق آخر كان مستاءاً من ملوك خوارزم وداعماً للخلافة العباسية، سعى

للتخلص من ملوك خوارزم بحربة المغول، وهي عين السياسة العباسية الخاطئة التي سبق أن أشرنا اليها، من دون التفكير بعواقب الامور.

هناك بعض العلماء كانت لديهم اهداف اخرى منها ارشاد المغول الى طريق الاسلام الصحيح، فأصبحوا جزءًا من مساعديهم. ويبدو أن هؤلاء هم الذين نجحوا الى حد ما في الحد من عنف المغول ووحشيتهم، فقدموا بالتالي خدمات جليلة للمجتمع الاسلامي والاسلام. ومن هؤلاء: محمود يلواج، وابنه برهان الدين مسعود بيك، اللذان استطاعا الحيلولة دون الكثير من أعمال التدمير والتخريب، وابطال مفعول العديد من مكائد الأمم الاخرى. كما نجحا من خلال استحصال ثقة الامبراطور، في دفعه لاعادة بناء وترميم الخرائب في المدن الشرقية بايران. وحقق هذان الشخصان، لاسيما مسعود بيك الذي عمَّر طويلاً، انجازات كثيرة في مجال العمران(١٢٤).

في تلك الفترة التي كانت المدن الايرانية تحترق بنيران غزو الجيش المغولي، نفذ بعض الايرانيين الى قلب حكومة العدو، بحيث دفعوا الامبراطور المغولي ان ينتخب ختماً حفر عليه اسم الرسول محمد (ص)، وأفهموه انه لا يمكن لعجلة الامبراطورية المغولية ان تدور بشكل سريع وصحيح من دون استقطاب الايرانيين، وهذا لا يتحقق الا من خلال احترام الاسلام(١٢٥).

تابع فريق آخر من العلماء والمفكرين، عين هذا الاسلوب فيما بعد، لاسيما الخواجه نصيرالدين الطوسي الذي كان له دور متميز وحساس بهذا الشأن، بحيث يمكن القول بجرأة ان دوره في اعادة الحياة الى ثقافة الاسلام وحضارته، اكبر من جميع اولئكالذين كانوا يريدون حتى تلك الفترة ان يلعبوا دوراً على هذا الصعيد.

فضلاً عن النشاطات الاجتماعية والعلمية التي مارسها نصيرالدين الطوسي، كان تأثيره على هولاكو كبيراً جداً بحيث كان يخرج ويسافر ويمارس عملاً ما طبقاً للزمان الذي يعينه الطوسي(١٢٦).

لربما هذه الأعمال والخطوات المدروسة للمفكرين المسلمين ـ لاسيما نصيرالدين

الطوسي ـ هي التي أخرجت الاسلام والثقافة الاسلامية قوية من جديد، من بين عواصف المغول العاتية، وحوّلت المغول الذين خرجوا من ديارهم يوماً للقضاء على الاسلام والمسلمين الى حماة ودعاة لهذا الدين. وبفضل تلك الجهود نفذ الاسلام وكذلك اللغة الفارسية الى الصين، وانتشرت الثقافة الاسلامية والايرانية في هذا الجزءالمهم من العالم. وبالمقابل انتشرت العلوم والمعارف الصينية في ايران، واستقبل المنجمون الصينيون بحفاوة في ايران، وأفيد منهم كثيراً.

صحيح ان العصر المغولي الذي دام قرنين من الزمن، كان يعتبر من أحلك العصور في تاريخ البلدان الاسلامية نظراً لما ارتكبت فيه من أعمال همجية ومجازر وانتهاكات خطيرة في حق الاسلام والمسلمين وثقافتهم وحضارتهم وعلومهم، إلّا انه يحظى بأهمية ايضاً من حيث ظهور شخصيات فاضلة وعالمة في العالم الاسلامي كمولانا جلال الدين البلخي، والشيخ مصلح الدين سعدي الشيرازي، والخواجه شمس الدين محمد حافظ الشيرازي، وعلاءالدين عطاء الملك الجويني، ورشيد الدين فضل الله الهمداني، ونصيرالدين الطوسي، وحمدالله المستوفي، وقد لعب كل منهم دوراً مهماً في احياء ثقافة المسلمين وحضارتهم.

فبعد عصر هؤلاء العلماء والمفكرين، ظهرت مرحلة انحطاط العلوم والأدب التي بلغت ذروتها في عهد الدولة الافشارية. ففي هذه المرحلة بالذات اخذت تظهر الآثار المخربة للسلاطين المغول(١٢٧). وعليه من الضروري الاشارة ولو بشكل موجز الى بعض جوانب الاسلام الثقافية والحضارية خلال هذا العصر:

١ ـ الأدب

رغم الحروب الدموية والكوارث العامة واضطراب اوضاع الناس وتردي أحوالهم لاسيما في المناطق الخاضعة لحكم المغول المباشر في خراسان وايران، لربما يعد هذا العصر من أغنى عصور تاريخ الأدب الايراني، وذلك لظهور شعراء فطاحل كمولانا جلال الدين البلخيّ، والشيخ مصلح الدين سعدي الشيرازي،

ولسان الغيب حافظ الشيرازي، ونورالدين عبدالرحمن الجامي.

من جانب اخر، أخذت اللغة الفارسية تشق طريق الرقي في أعقاب سقوط بغداد ونهاية تفوق اللغة العربية. فانطلقت مع المغول الى آسيا الصغرى التي تَترَّكَت حديثاً وأثّرت على العثمانيين، فتأثر أدبهم بأساليب الأدب الفارسي. كما حملت هذه اللغة الى الهند على يد اولئك الذين هربوا اليها خوفاً من جنكيزخان وهولاكو.

في بلاط المغول، أصبحت اللغة الفارسية رسمية ايضاً. فقد كانت الرسالة الجوابية التي بعثها غيوك خان الى اينوقنتيوس الرابع، ورسالة منغو الى لويس التاسع، مكتوبتين باللغة الفارسية. كما كان التجار المسلمون في الصين يستخدمون هذه اللغة في صفقاتهم التجارية.ثم أصبحت الفارسية لغة عامة في آسيا خلال عصر الايلخانيين(١٢٨).

انطبع الشعر بطابع عام بعد أن فقد حماته الحكوميين(١٢٩)، وأصبح الشعر الفارسي محمَّلاً بالأفكار التي تدعو الخلق الى الزهد في الدنيا وتركها. والسبب في ذلك هو تلك الأوضاع القاسية التي ظهرت بظهور الغزو المغولي، واستمرت باستمرار الظلم الذي مارسه حكام العصر المغولي، فاتجه الشعراء على هذا الأساس الى القضايا الدينية والخيالات الصوفية المتطرفة، والانعزالية، والتصورات الدقيقة. وانفتح الباب بشكل اكبر بوجه الشعر الغزلي والعرفاني الرقيق. وكثرت المنظومات القصصية والعرفانية، وكذلك ذلك اللون من المنظومات التي تحفل بالأفكار الاجتماعية والحكايات والقصص القصيرة، مثل «بوستان» لسعدي الشيرازي(١٣٠).

الاسلوب الشعري في هذا العصر، يعد امتداداً للاسلوب الشعري الذي كان سائداً في النصف الثاني من القرن السادس والذي كان يعرف بالعراقي. والسبب في اهتمام الشعراء بهذا الاسلوب يعود الى ان اللهجة العامة لشعراء مناطق ايران الوسطى والجنوبية كانت منسجمة مع هذا الاسلوب(١٣١).

ومن أشهر شعراء هذا العصر:

سعدي الشيرازي: تخلص الشيخ مصلح الدين الشيرازي بسعدي اما لولادتـه واشتهاره في عهد سعد بن زنكي والي فارس، او لملازمته لسعد بن ابي بكر بـن سـعد زنكـي. ويـعد مـن كـبار الفـصحاء والبـلغاء والخـطباء في تـاريخ الأدب الفارسي(١٣٢).

بدأ دراسته في شيراز، ثم سافر الى بغداد فأخـذ العـلوم الظـاهرية عـن ابـن الجـوزي، والفنون والطريقة عـن الشـيخ شهـاب الديـن السهـروردي والشـيخ عبدالقادر الجيلاني، فأنهى ثلاثين عاماً من عمره في تحـصيل الادب والمـعارف، وأمضى ثلاثين عاماً اخرى في السياحة، فالتقى خلال ذلك بجلال الدين الرومي في بلاد الروم، والأمير خسرو الدهلوي في الهند فضلاً عن كثير من الأكابر والمشايخ، وأفرغ نفسه في الثلاثين سنة الأخيرة من حياته للطاعة والعبادة والعزلة، فـتوفي بشيراز عام ٦٩٠هـ / ١٢٩٢م ودفن فيها(١٣٣).

وصلت إلينا منه بعض الرسائل فضلاً عن الذي كتبه بنثر فارسي رائع. ومـن تلك الرسائل: نصيحة الملوك، رسالة العشق والعقل؛ رسالة مجالس الشيخ.

فضلاً عن ديوانه الرائـع الشهـــير الذي يحـمل اسم «بـوستان»، يـعّد كـتاب «غولستان»، اهم الكتب التي خلفها حيث يمتزج فيه النثر بالشعر في أحلى صورة متطرقاً من خلال ذلك الى العديد من المواضيع التربوية والاجتماعية.

بلغت قابليته في الغزل وبيان المضامين العالية في قالب غزلي او عرفاني ومن خلال تعابير وكلمات فصيحة وسلسة، حد الاعـجاز، ولم يكـن لهـا مـثيل مـن قبل(١٣٤). وهذه الخصوصية هي التي جعلت من كتاب «غولستان»، كتاباً دراسياً في البلدان المتحدثة باللغة الفارسية(١٣٥).

مولوي: يعد مولانا جلال الدين محمد بن سلطان العـلماء بهـاء الديـن محـمد البلخي، والذي يعرف بجلال الدين الرومي ايضاً، من أعـظم شـعراء المـتصوفة، وكوكباً لامعاً في سماء الأدب الفارسي. ولد في بلخ بخراسان في ٦ ربيع الاول عام ٦٠٤ / ١٢٠٨م. رافق اباه في الهجرة من بلخ عام ٦١٠هـ / ١٢١٤م وذلك بسبب

اختلاف وقع بين ابيه والسلطان محمد خوارزمشاه، فذهب الى بغداد اولاً، ثم الى مكة والشام، ثم الى ارزنجان وملاية ولارندة. واستقر به المقام في قونية بعد أن دعاه اليها علاءالدين كيقباد السلجوقي (٦١٦ ـ ٦٣٤هـ)، الى ان توفي عام ٦٧٢هـ / ١٢٧٤م(١٣٦).

ظل مولوي منهمكاً في تدريس العلوم الشرعية حتى عام ٦٤٢هـ / ١٢٤٤م، وهو العام الذي التق فيه بالشمس التبريزي.فانصرف بعد هذا اللقاء عن الدنيا، ولازم شمس الدين محمد بن علي بن ملك داد التبريزي وأخذ يسترشد به الى ان توفي شمس الدين في ٦٤٥هـ / ١٢٤٧م. ومنذ هذا العام بدأت الحياة الحقيقية لمولانا كشاعر عاشق(١٣٧).

يُعدّ «المثنوي»، أهم آثاره المنظومة، ويتألف هذا الديوان من ستة أجزاء من بحر الرمل المسدس المقصور او المحذوف، ويبلغ عدد أبياته نحو ٢٦ ألف بيت شعري.وينبغي ان يعد بحق أحد أعظم النتاجات الفكرية البشرية. وقد طرح فيه الشاعر العارف قضايا وأفكار عرفانية ودينية وأخلاقية مهمة.

الأثر المهم الآخر هو ديوانه الكبير المعروف بديوان غزليات الشمس التبريزي. وسمي بهذا الاسم لأن مولوي أورد فيه اسم مرشده شمس الدين التبريزي بدلاً من تخلصه في نهاية اغلب الغزليات. وأثره المهم الثالث هو رباعياته التي تتألف من ١٩٨٣ رباعياً. ولديه آثار اخرى مثل: مجموعة مكاتيب، مجالس، فيه ما فيه(١٣٨).

لسان الغيب حافظ الشيرازي: شمس الدين محمد بن الشيخ كمال الدين الشيرازي المعروف بخواجه حافظ، يعد من أشهر شعراء العالم في العصر المغولي. وتزامنت نهاية حياته مع مطلع العهد التيموري. ولد بمدينة شيراز عام ٧٢٠هـ / ١٣٢٠م، وكانت انذاك مركزاً لتجمع كبار الشعراء والعرفاء ومجمعاً للعلماء والأدباء. فقد أباه وهو طفل، فعاش مع امه في شيراز حياة قاسية وألجأه الفقر الى العمل في أحد المخابز. ثم قاده حب تحصيل الكمالات لاحدى حلقات الدرس،

فانخرط في صفوف طلبة العلم. وقد قرأ على السيد الشريف الجرجاني الكثير من العلوم فأصبح نادرة زمانه في العرفان وقراءة القرآن. وحفظ القرآن الكريم في ١٤ قراءة. وكان يعتقد انه لم يجمع أحد مثله لطائف الحكمة مع لطائف الحقائق القرآنية. ولذلك أخذ يتخلص في شعره بـ «حافظ»(١٣٩).

كان شعره العرفاني ممتزجاً بخيالات دقيقة جداً. ولم تتح له فرصة كتابة أشعاره وترتيبها لكثرة اهتمامه بتدريس القرآن. وقام السيد قاسم انوار بكتابة اشعاره ووضعها في ديوان، بعد وفاته عام ٧٩١هـ / ١٣٩٠م. وثمة رواية اخرى تقول ان الذي كتب شعره ودونه هو محمد غل اندام الذي كان زميله في التتلمذ على قوام الدين(١٤٠).

من خصائص كلام حافظ انه يصب المعاني العرفانية والحكمية الدقيقة في اوجز العبارات وأوضح الكلمات وأصحها. وأخذ الشعراء الآخرون الذي اتوا من بعده يقلدون هذا الاسلوب، والذي ادى الى ظهور نمط شعري راح يُعرف بالهندي(١٤١).

اذن يعد شعر حافظ من افضل نماذج الشعر الفارسي، ويعبر عن علو فكر وطبع ادباء هذه اللغة في احلك الظروف التي عاشتها البلدان الناطقة بالفارسية في ظل الغزو المغولي.

فضلاً عن الشعراء أعلاه، ظهر شعراء آخرون في هذا العصر ومنهم: فريد الدين محمد بن ابراهيم النيشابوري المتخلص بالعطار، وملك الشعراء نظام الدين محمود القمري الاصفهاني، وملك الشعراء بهاءالدين احمد بن محمود القانعي الطوسي، والخواجه مجدالدين بن همغر المعروف بمجد همغر، والشيخ فخرالدين ابراهيم الهمداني المعروف بالعراقي، ومولانا سيف الفرغاني، ومولانا سراج الدين القمري، وبهاءالدين محمد المعروف بسلطان ولد، والحكيم سعدالدين محمد النزاري البيرجندي المشهور بالنزاري القهستاني، والأمير مختار السادات السيد ركن الدين الحسيني الهروي، والأمير ناصر الدين ابوالحسن خسرو الدهلوي والذي كان ابوه

قد هاجر من بلخ الى الهند هرباً من المغول(١٤٢)، والشيخ ابوالمكارم ركن الدين علاءالدولة السمناني، وفخر الزمان بدرالدين محمد الجاجي المعروف بالبدر الجاجي، والخواجوي الكرماني، وركن الدين صائن الهروي، والأمير فخرالدين محمود بن الأمير يمين الدين البيهقي المشهور بابن اليمين، وعبيدالزاكاني، وسلمان الساوي، وعربشاه اليزدي، والشيخ كمال الدين مسعود الخجندي.

٢ ـ التاريخ والنجوم

حظي التاريخ، وعلم النجوم بأهميةاكبر من سائر العلوم عند المغول. وقامت أعمال قيمة في هذين الحقلين بدعم من المغول. فالمغول الذي قاموا بأعمال تاريخية كبيرة كالاستيلاء على بلاد ذات رقعة جغرافية واسعة جداً. واسقاط العديد من الدول والسلالات، كالدولة العباسية التي استمرت ٥٢٥ عاماً، كانوا يرغبون جداً في كتابة تلك الأحداث، والأعمال التي انجزوها، والفتوحات التي حققوها. ولذلك تدخلوا مباشرة في تأييد علم التاريخ. وكان غازان والجايتو، يوليان أهمية خاصة للتاريخ ولذلك اوكلا لرشيد الدين فضل الله مهمة كتابة تاريخ مفصل واسع في فتوحاتهم وحروبهم(١٤٣). ومن الآثار التي ظهرت في التاريخ خلال تلكالفترة:

١ ـ تاريخ الفتوحات لعلاءالدين عطا ملك الجونيي (٦٢٣ ـ ٦٨١هـ / ١٢٢٦ ـ ١٢٨٣م).

٢ ـ جامع التواريخ لرشيد الدين فضل الله الهمداني (٦٤٥ ـ ٧١٨هـ / ١٢٤٧ ـ ١٣١٨م).

٣ ـ تجزية الأمصار وتزجية الأعصار لشرف الدين عبدالله الشيرازي المعروف بوصاف الحضرة (٦٦٣ ـ ٧٣٥هـ / ١٢٦٤ ـ ١٣٣٤م).

٤ ـ التاريخ المختار، لحمدالله المستوفي القزويني (٦٨٠ ـ ٧٥٠هـ / ١٢٨١ ـ ١٣٤٩م).

٥ ـ مجمع الأنساب لمحمد بن علي شبانكارئي (اواسط القرن ٨هـ).

فضلاً عن التاريخ، اهتم المغول بالعلوم التي كانت مهمة في حياتهم وأعمالهم وممارساتهم، وسعوا لتقويتها واستثمارها بما ينفعهم، كعلم النجوم. فكانوا يستخدمونه لمعرفة الأوقات المفضلة للقيام بهجماتهم وغزواتهم وأعمالهم، كما حدث في غزوهم لبغداد وقتل الخليفة العباسي(١٤٤). ويأتي علم الطب بعد علم النجوم في الاهتمام المغولي، فكانوا يستعينون به في معظم الأحيان رغم اسلوبهم غير السليم في الحياة.

كان ميل منغوقا آن نحو الرياضيات وهولاكو نحو الجبر، نابعاً من ميلهما لعلم النجوم. فبعد فشل الجهود التي بذلها جمال الدين في عهد منغو، وافق هولاكو وأباقا على قيام نصيرالدين الطوسي بتشييد مرصد مراغة رغم الأموال الطائلة التي تلزم لذلك(١٤٥).

استقدم نصيرالدين الطوسي الحكماء والمنجمين من سائر بقاع العالم الاسلامي، كما استعان بعالم صيني كان موجوداً في مراغة آنذاك ولديه يد في تنظيم تاريخ الصينيين. وتم خلال ذلك اكمال آلات الرصد القديمة واختراع آلات اخرى مع استخدام دقائق الحكمة في اصول النجوم والفلك(١٤٦).

على صعيد علم الطب، كان أشهر الاطباء آنذاك اما نصارى او يهود. ولم يكن للأطباء المسلمين الايرانيين والاطباء الصينيين نفوذ كبير في البلاط المغولي. ومع ذلك نفذ رشيد الدين وغيره الى البلاط كأطباء في بادئ الأمر(١٤٧).

٣ ـ الفن

الدمار المغولي كان واسعاً وفظيعاً الى درجة بحيث كان لابد من مرور فترة زمنية طويلة كي تستعيد الحياة مسارها الطبيعي والعادي. وقد تحسنت العلاقات منذ عهد هولاكو بين البلدان الاسلامية والصين، وأخذ الايرانيون والصينيون

يتبادلون الزيارات فيما بينهم، فيتم خلال تلك الزيارات تبادل المعلومات والمعارف والفنون.

وان لم يكن العصر المغولي ـ كما هو حال عصر السلجوقي ـ عصر اختراع وابداع، ولكن حصلت تطورات في بعض الفنون، لاسيما في مجال الهندسة المعمارية، حيث أثر الاسلوب الصيني على معظم المسلمين، لاسيما على صعيد التزيين والزخرفة واستعمال اللون الأزرق الشفاف في القاشي، وتغطية الأسطح الخارجية للقباب بالقاشي الأزرق البراق(١٤٨).

وكان الايرانيون قد استحسنوا آثار الرسم الصينية، واختاروا لأنفسهم اسلوباً خاصاً في الرسم بعد الانصراف عن اسلوب المذهب السلجوقي، عرف بالاسلوب الايراني المغولي(١٤٩). ولربما كان هذا الاسلوب اول اسلوب ايراني في الرسم، حيث ازدهر في تبريز، وسلطانية، وبغداد. ورغم ذلك يلاحظ في هذا الاسلوب، تأثير الأساليب الفنية الصينية كرسم بعض الحيوانات الخرافية، فضلاً عن انعكاس مناظر الحرب وميادين القتال، في معظم آثار هذا العصر، وهو الأمر الذي ينسجم مع ذوق المغول(١٥٠).

يعترف الباحثون أن التطور الذي شهده فن المنمنمات الايراني، بدأ مع بداية العصر المغولي، فتألّق هذا الفن في سماء الفنون الايرانية، وبلغ ذروته في نهاية هذا العصر(١٥١). وأول كتاب مخطوط رُسمت صُوره على يد بعض الرسامين، هو كتاب منافع الحيوانات لابن بختيشوع الذي يوجد اليوم في مكتبة بيربونت مورغان. ويُحتمل انه كُتب بمراغة عام ٦٧٢ هـ / ١٢٩٤ م(١٥٢).

اسلوب الرسم في هذا الكتاب، قريب من اسلوب المذهب البغدادي. ومن المحتمل ان يكون صاحبه قد تعلّم في ما بين النهرين، وأفلت من القتل الذي ارتكبه المغول. ومع ذلك تُلاحظ صبغة صينية على بعض صور الكتاب الاخرى بحيث يمكن أن تُنسب الى فنّاني الشرق المهاجرين(١٥٣).

وصلت الى أيدينا ايضاً نسخ مصوَّرة لشاهنامة الفردوسي، وجامع التواريخ

الذي صنّفه رشيد الدين فضل الله. ويقال ان هذا المصنف استقدم لفيفاً من الفنانين والرسامين الى تبريز وأوكل اليهم مهمة كتابة وتصوير نسخ عديدة من هذا الكتاب. والملاحظ في تلك الصور أنّها ذات نمط صيني، لكن اشخاصها ذوو أشكال وأزياء وأسلحة مغولية. واستُخدمت في هذه الصور ألوان شتى، لكنها كانت تركز على اللون الاحمر(١٥٤).

في اعقاب تدمير المغول لمدينة الري المشتهرة بصناعة الفخار والخزف في ايران، تحوّلت سلطان آباد الى مركز مهم لهذه الصناعة. وتُلاحظ على اغلب الأواني التي عُثر عليها هناك، تزيينات بارزة. كما يتميّز بعضها بملامح فنية رائعة من حيث الجمال والشكل. وتُلاحظ على الأباريق، والجرار، والأصص وغيرها، أشكال الحيوانات والأزهار وكثير من الصور الجميلة الاخرى التي تنسجم مع شكل كل اناء وحجمه. ويلاحظ كذلك ان جميع الجرار مطلية بالمينا الزرقاء الغامقة عادة او الارجوانية وغيرها أحياناً.

كلمة أخيرة

في أعقاب الغزو المغولي للعالم الاسلامي، حدث دمار كبير في حياة المسلمين المادية والمعنوية، وظهر بسبب ذلك انحطاط علمي واجتماعي، ومنيت البلاد الاسلامية بكوارث ومصائب لا نظير لها. ووجِّهت للاسلام ضربات عنيفة فتراجع في الوهلة الاولى وأصبح بمستوى سائر الأديان الاخرى. واستولى الحكام الكافرون على مقدرات المسلمين للمرة الاولى وأمسكوا بزمام الامور في بلاد المسلمين، وحلّت الياسا الجنكيزية محل القوانين الاسلامية.

ولم يهدأ الصليبيون النصارى الذين تغلي قلوبهم حقداً على الاسلام، وعملوا كل ما بوسعهم للقضاء على الدين الاسلامي. فكانت الأخطار تتفاقم، وكانت جميع انجازات الاسلام ومكاسبه تتعرض للزوال والاندثار.

في ظل مثل تلك الأوضاع هبّ المفكرون والعلماء المسلمون المضحّون للدفاع عن حياض الدين الاسلامي، وأدوا هذه الوظيفة الخطيرة على أحسن وجه. واستطاعوا النفوذ الى البلاط المغولي والتأثير على السلاطين المغول ونجحوا في تذليل عناصر الوحشية والعنف وتليين طباعهم، فحصلوا بالقلم والفكر على ما فقدوه بالسيف في ميادين القتال. فانتصر القلم على السيف في تلك المعركة الشرسة البربرية، ولم يبق من جنكيز خان وقوانينه، سوى الخواطر، اما الذي انتصر فهو القرآن والشريعة المحمدية التي نفذت في نهاية المطاف الى وجدان المغول وضميرهم. فغلبت الثقافة الاسلامية وامتدت الى قلب بلاد العدو في الصين ومنغوليا، وأخذ نداء التوحيد يلعلع في أجواء هذه البلاد.

هوامش الفصل الثاني:

١ ـ رينه غروسي، امبراطورية سكان الصحراء، ترجمة عبد الحسين ميكده، طهران، ١٩٨٣، ص ١٠؛ عباس اقبال اشتياني، تاريخ المغول في ايران، طهران، ١٩٩٧، ص ١ ـ ٢.

٢ ـ هارولد لومب، جنكيز خان، ترجمة رشيد ياسمي، طهران، ج ٤، ٢٠٠٢، ص ١٠.

٣ ـ رشيد الدين فضل الله، جامع التواريخ، طهران، ج ٤، ١٩٩٥؛ ج ١، ص ٢٨.

٤ ـ علاء الدين عطا ملك الجويني، تاريخ الفتوحات، ج ١، ص ١٥.

٥ ـ ديفيد مورجان، المغول، ترجمة مخبر، ١٩٩٢، ص ٧٠.

٦ ـ علاء الدين عطا ملك الجويني، سابق، ص ٣٣.

٧ ـ شيرين بياني، المغول والحكومة الايلخانية في ايران، طهران، ٢٠٠٠، ص ١٢.

٨ ـ هارولد لومب، سابق، ص ١٥.

٩ ـ محمد بن علي شبانكارئي، مجمع الأنساب، تصحيح مير هاشم محدث، طهران، ج ٢، ١٩٩٧، ص ٢٢٣.

١٠ ـ شيرين بياني، سابق، ص ١٧.

١١ ـ هارولد لومب، سابق، ص ٣٤.

١٢ ـ رشيد الدين فضل الله، سابق، ص ٣٠٧.

١٣ ـ رشيدو، سقوط بغداد، ترجمة أسد الله آزاد، مشهد، ١٩٨٩، ص ٢٩١ ـ ٢٩٥.

١٤ ـ عبد الرحمن بن خلدون المغربي، مقدمة ابن خلدون (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر)، طبعة ثانية، بيروت، المطبعة الأدبية، ١٨٨٦م ـ ص ١٠٩.

١٥ ـ هارولد لومب، سابق، ص ٨٤.

١٦ ـ مير خواند، روضة الصفا، تهذيب وتلخيص عباس زرياب، طهران، ج ٢، ١٩٩٦، ج ٥، ص ٨٣١.

١٧ ـ راجع: رشيد الدين فضل الله، سابق، ص ٣٤١.

١٨ ـ مير خواند، سابق، ص ٨٤١ ـ ٨٤٢.

١٩ ـ ابن الأثير عز الدين علي بن محمد الشيباني، الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر، ١٣٨٦هـ ق. ج ١٢ ص ٢٦٠.

٢٠ ـ محمد بن علي شبانكارئي، سابق، ص ١٣٩.

٢١ ـ مير خواند، ص ٨٤٠ ـ ٨٤١.

٢٢ ـ الجوزجاني، منهاج السراج، تصحيح عبد الحي حبيبي، طهران، ١٩٨٤،ج ٢، ص ١٠٨.

٢٣ ـ نفس المصدر، ص ١٠٣.

٢٤ ـ علاء الدين عطا ملك الجويني، سابق، ص ٨٢.

٢٥ ـ رشيد الدين فضل الله، سابق، ص ٣٤٤.

٢٦ ـ محمد بن علي شبانكارئي، سابق، ص ٢٣٤.

٢٧ ـ هارولد لومب، سابق، ص ١١١.

٢٨ ـ الجوزجاني، سابق، ص ١٠٤.

٢٩ ـ هارولد لومب، سابق، ص ٢٠٢.

٣٠ ـ نفس المصدر، ص ١١٢ ـ ١١٤.

٣١ ـ رشيد الدين فضل الله، سابق، ص ٣٤٦.

٣٢ ـ محمد علي شبانكارئي، سابق، ص ١٤١.

٣٣ ـ هارولد لومب، سابق، ص ١١٦.

٣٤ ـ علاء الدين عطا ملك الجويني، سابق، ص ٨٣.

٣٥ ـ نفس المصدر، ص ٨٤.

٣٦ ـ جي، لسترنج، الجغرافيا التاريخية لبلاد الخلافة الشرقية، ترجمة محمود عرفان، طهران، ج ٤، ص ٤٩٠.
٣٧ ـ علاء الدين عطا ملك الجويني، سابق، ص ٩.
٣٨ ـ نفس المصدر، ص ٩٢ ـ ٩٣.
٣٩ ـ رشيد الدين فضل الله، سابق، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١؛ الجوزجاني، سابق، ص ١٠٦.
٤٠ ـ علاء الدين عطا ملك الجويني، سابق، ص ٩٤.
٤١ ـ جي. لسترنج، سابق، ص ٤٩٣ ـ ٤٩٤.
٤٢ ـ علاء الدين عطا ملك الجويني، سابق، ص ١٠٤.
٤٣ ـ شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، طهران، ص ٤٨٦.
٤٤ ـ الجويني، سابق، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.
٤٥ ـ رشيد الدين فضل الله، سابق، ص ٣٧٣.
٤٦ ـ الجويني، سابق، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.
٤٧ ـ محمد علي شبانكارئي، سابق، ص ٢٣٨.
٤٨ ـ نفس المصدر.
٤٩ ـ شيرين بياني، سابق، ص ٤٩.
٥٠ ـ علاء الدين عطا ملك الجويني، سابق، ص ١١٠ ـ ١١١.
٥١ ـ نفس المصدر، ص ١٠٩.
٥٢ ـ نفس المصدر.
٥٣ ـ ابن الأثير، سابق، ج ١٢، ص ٣٩٠.
٥٤ ـ محمد علي شبانكارئي، سابق، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.
٥٥ ـ الجويني، سابق، ص ١٢٠.
٥٦ ـ نفس المصدر، ص ١٢٤.
٥٧ ـ نفس المصدر، ص ١٢٥.
٥٨ ـ ابن الأثير، سابق، ج ١٢، ص ٣٩٢.

٥٩ ـ جي. لسترنج، سابق، ص ٤١٠ ـ ٤١١.

٦٠ ـ الجويني، سابق، ص ١٢٩.

٦١ ـ نفس المصدر، ص ١٣١.

٦٢ ـ نفس المصدر.

٦٣ ـ الجوزجاني، سابق، ص ٢٣.

٦٤ ـ مير خواند، سابق، ص ٨٥٤.

٦٥ ـ سيف الهروي، تاريخ هراة، تصحيح محمد زبير صديقي، طهران، ج ٢، ١٩٧٣، ص ٦٩.

٦٦ ـ ابن الأثير، سابق، ج ١٢، ص ٣٩٣.

٦٧ ـ مير خواند، سابق، ص ٨٥٥.

٦٨ ـ سيف الهروي، سابق، ص ٨٥٥.

٦٩ ـ مير خواند، سابق.

٧٠ ـ سيف الهروي، سابق.

٧١ ـ ابن الأثير، سابق، ج ١٢، ص ٣٩٣.

٧٢ ـ مير خواند، سابق، ص ٨٥٦.

٧٣ ـ نفس المصدر.

٧٤ ـ الجوزجاني، سابق، ج ٢، ص ١٢١.

٧٥ ـ سيف الهروي، سابق، ص ٨١ ـ ٨٢.

٧٦ ـ الجويني، سابق، ص ١١٥ ـ ١١٧.

٧٧ ـ جي. لسترنج، ص ٢٣١ ـ ٢٣٣.

٧٨ ـ شرف الدين عبد الله بن فضل الله الشيرازي (وصاف الحضرة)، تجزية الأمصار وتزجية الأعصار المشهور بتاريخ وصاف الحضرة، طهران، ج ٢، ١٩٩٣، ص ٣٠٤.

٧٩ ـ تاريخ ايران كيمبريج منذ مجيء السلاجقة وحتى سقوط الدولة الايلخانية، ج ٥، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

٨٠ ـ حمد الله المستوفي، التاريخ المختار، بجهود عبد الحسين نـوائي، طـهران، ج ٤، ٢٠٠٢، ص ٥٨٩.

٨١ ـ رشيد الدين فضل الله، سابق، ج ٢، ص ٦٩٧.

٨٢ ـ شرف الدين الشيرازي، سابق، ص ٢٤.

٨٣ ـ نفس المصدر، ص ٢٨.

٨٤ ـ نفس المصدر، ص ٢٩.

٨٥ ـ حمد الله المستوفي، سابق، ص ٥٨٩.

٨٦ ـ رشيدوف، سابق، ص ٩٥ و ٨٤ ـ ٨٥.

٨٧ ـ نفس المصدر، ص ٩٦ ـ ٩٧.

٨٨ ـ رشيد الدين فضل الله، سابق، ص ٧١٥؛ برتولد اشـبولر، تـاريخ المـغول في ايـران، ترجمة محمود مير افتاب، طهران، ج ٧، ٢٠٠١، ص ٥٩.

٨٩ ـ رشيد الدين فضل الله، سابق، ص ٧١٥.

٩٠ ـ رشيدوف، سابق، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

٩١ ـ تاريخ ايران كيمبريج، ص ٣٢٩.

٩٢ ـ نفس المصدر، ص ٣٣٠.

٩٣ ـ رشيد الدين فضل الله، سابق، ص ٧١٥.

٩٤ ـ تاريخ ايران كيمبريج، ص ٣٢٩.

٩٥ ـ رشيد الدين فضل الله، سابق، ص ٧٢٠.

٩٦ ـ نفس المصدر.

٩٧ ـ ج. ج. ساندرز، تاريخ فتوحات المغول، ترجمة ابي القـاسم حـالت، طـهران، ج ٢، ١٩٨٤، ص ١١٤.

٩٨ ـ رشيد الدين فضل الله، سابق، ص ٧٢٢.

٩٩ ـ نفس المصدر، ص ٧٢٤.

١٠٠ ـ رشيدوف، سابق، ص ١١٠.

١٠١ ـ ج. ج. ساندرز، سابق، ص ١١١ ـ ١١٢.

١٠٢ ـ برتولد اشبولر، سابق، ص ١٧٤.

١٠٣ ـ رشيدوف، سابق، ص ٢٩٢.

١٠٤ ـ الجويني، سابق، ج ١، ص ٤٨.

١٠٥ ـ عبد الله الناصري الطاهري، عوامل وآثار الحروب الصليبية، مع ترجمة اعلام التبيين في خروج الفرنج الملاعين على ديار المسلمين، طهران، ١٩٩٤، ص ٨٨ ـ ٨٩.

١٠٦ ـ نفس المصدر، ص ٨٩.

١٠٧ ـ شيرين بياني، الدين والدولة في ايران في عهد المغول، طهران، مركز النشر الجامعي، ج ١، ص ١٧٦.

١٠٨ ـ نفس المصدر، ص ١١٧.

١٠٩ ـ ج. ج. ساندرز، سابق، ص ٩٣.

١١٠ ـ رشيدوف، سابق، ص ٥٧.

١١١ ـ برتولد اشبولر، سابق، ص ٢٣٠.

١١٢ ـ ج. ج. ساندرز، سابق، ص ٩٧.

١١٣ ـ شيرين بياني، سابق، ص ٨٨ ـ ٨٩.

١١٤ ـ ج. ج. ساندرز، سابق، ص ٩٦.

١١٥ ـ رشيدوف، سابق، ص ٢٠٥؛ اشبولر، سابق، ص ٢٠٦.

١١٦ ـ شيرين بياني، سابق، ص ٩٣.

١١٧ ـ تاريخ ايران كيمبريج، ص ٢٣٩؛ رشيدوف، سابق، ص ١٤٢؛ برتولد اشبولر، سابق، ص ٢٠٩.

١١٨ ـ برتولد اشبولر، سابق، ص ٢١٤.

١١٩ ـ رشيدوف، سابق، ص ١٨٥.

١٢٠ ـ نفس المصدر، ص ١٩٥.

١٢١ ـ حمد الله المستوفي، سابق، ص ٦٠٢.

١٢٢ ـ نفس المصدر، ص ٦٠٢ ـ ٦٠٣.

١٢٣ ـ رشيدوف، سابق، ص ١٨١.

١٢٤ ـ شيرين بياني، سابق، ص ٦٨.

١٢٥ ـ نفس المصدر، ص ٦٩.

١٢٦ ـ نفس المصدر، ص ٣٥١.

١٢٧ ـ عباس اقبال، سابق، ص ٤٧٩.

١٢٨ ـ ج. ج. ساندرز، سابق، ص ٤٧٩.

١٢٩ ـ ذبيح الله صفا، تاريخ الأدب في ايران، تلخيص محمد ترابي، طهران، ١٩٨٩، ج ٢، ص ٨٤.

١٣٠ ـ نفس المؤلف، موجز في تاريخ تطور الشعر والنثر في اللغة الفارسية، طهران، ص ٤٨.

١٣١ ـ نفس المصدر.

١٣٢ ـ محمد علي مدرس، ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب، طهران، ج ٣، ص ٣٣ ـ ٣٤.

١٣٣ ـ نفس المصدر، ص ٣٤ ـ ٣٥.

١٣٤ ـ ذبيح الله صفا، سابق، ص ٤٩.

١٣٥ ـ نفس المصدر، ١٩٨٩، ج ٢، ص ١٣١.

١٣٦ ـ نفس المصدر، ج ٢، ص ١٠٥ ـ ١٠٨.

١٣٧ ـ نفس المصدر، ص ١٠٧.

١٣٨ ـ نفس المصدر، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

١٣٩ ـ محمد علي مدرس، سابق، ج ٢، ص ١٢.

١٤٠ ـ نفس المصدر.

١٤١ ـ ذبيح الله صفا، سابق، ص ٢١٨.

١٤٢ ـ ادوارد براون، من سعدي والى جامي، ترجمة علي أصغر حكمت، طهران، ١٩٤٨، ص ١٣٢.

١٤٣ ـ من مقدمة ادوارد براون على جامع التواريخ رشيد الدين فضل الله، ص ١٠.

١٤٤ ـ راجع: رشيد الدين فضل الله، سابق، ج ٢، ص ٧٠٦.

١٤٥ ـ نفس المصدر، ص ٧٧٢.

١٤٦ ـ محمد علي مدرس، سابق، ج ٢، ص ١٧٥.

١٤٧ ـ عباس اقبال، سابق، ص ٤٣٩.

١٤٨ ـ نفس المصدر، ص ٥٦٤.

١٤٩ ـ محمد حسن زكي، تاريخ الصنائع الايرانية بعد الاسلام، ترجمة محمد علي الخليلي، طهران، ج ٢، ١٩٨٤، ص ٩٢ ـ ٩٤.

١٥٠ ـ راجع: كريستي ويلسون، تاريخ الصنائع الايرانية، ترجمة عبد الله فرياد، طهران، ١٩٣٨.

١٥١ ـ نفس المصدر.

١٥٢ ـ ديفيد تالبوت روبس، الفن الاسلامي، ترجمة ماه ملك بهار، طهران، ج ٢، ٢٠٠٢، ص ١٢٦.

١٥٣ ـ نفس المصدر.

١٥٤ ـ كريستي ويلسون، سابق، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

الفصل الثالث

المسلمون في الأندلس

أسبانيا تذكّر المسلمين بالكثير من الخواطر الحلوة والمرة والتي ترافقها التجارب والعبر الكثيرة. ودراسة هذا الجزء من تاريخ الاسلام يكشف عن سر رقي المسلمين من جانب وعن سر انحطاطهم وتقهقرهم من جانب آخر ويمكن ان يُعد تجربة تاريخية مهمة للعالم الاسلامي الكبير.

تتجلى عظمة فتح الأندلس حينما نلقي نظرة على الخريطة السياسية لاوربا آنذاك، أي في القرن الثامن الميلادي. فبينما كانت اوربا المسكونة والمتحضرة محدودة بالمنطقة المحيطة بالبحر المتوسط وفرنسا واجزاء من اوربا الوسطى وشبه جزيرة البلقان، وعدم وجود أية آثار للحياة المدنية في انجلترا، وألمانيا، والنمسا، وروسيا، واوربا الشرقية، والاقاليم الاسكندنافية، كان المسلمون يزحفون نحو قلب اوربا من محورين: كانوا يزحفون ببطء تدريجياً من الجنوب الشرقي في شبه جزيرة الاناضول ثم شبه جزيرة البلقان، ويزحفون من الجنوب الغربي في شبه جزيرة ايبيريا وصولاً الى حدود فرنسا الجنوبية.

واستطاع المسلمون خلال ذلك التقدم الذي حصل لهم، تربية علماء ومفكرين

كبار كابن حزم الأندلسي، وأطباء وحكماء عظماء كأبي القاسم الزهراوي، وابـن طفيل، وابن رشد القرطبي، ومفسرين معروفين كبقي بن مخلد القرطبي، ومؤرخين بارزين كابن عبد البر الأندلسي، وأدباء فطاحل كابن بسّام، وغـيرهم، وعـملوا ايضاً على نقل جوانب من الثقافة الاسلامية العظيمة الى الغرب. فالمعمارية والآثار الرائعة الخالدة التي خلّفها المسلمون في اسبانيا، تتطلب حديثاً مسهباً سنشير اليه بايجاز.

نظراً لتعذر تحليل ودراسة أي حدث تاريخي وظاهرة اجتماعية من دون توفر الاطار التحليلي والفكري، فلابد لنا من السعي لتقديم اجابة شافية ومستدلة على السؤال التالي: لماذا سرى الضعف الى المجتمع الاسلامي في الأندلس الذي كان قد ازدهر ازدهاراً رائعاً علمياً ومعمارياً وثقافياً وفنياً منذ القرن الثامن وحتى القرن الخامس عشر الميلادي، الى ان التحق بالتاريخ في نهاية المطاف وامحى من ميدان الجغرافيا السياسية والثقافية للعالم؟

الموقع الجغرافي للأندلس

الاندلس اسم أطلقه المسلمون على جزء من جزيرة ايـبيريا بمـحاذاة البـحر المتوسط وتقع في جنوب اسبانيا وجنوب شرقي البرتغال، وقد يُطلق عـلى شـبه الجزيرة بتمامها. وهذا الاسم مشتق من اسم الفاندال، وهي قبيلة جرمانية سكنت في جنوب اسبانيا بعد تجزئة الامبراطـورية الرومـانية الغـربية في مـطلع القـرن الخامس الميلادي.

الأندلس التي يقال لهـا بـالأسبانية «انـدالوسـيه» (Andalucia)، تـعد اكـبر المحافظات الاسبانية في هذا اليوم وتتألف من ثمانية أقضية هي: المـريا، كـارس، كوردوبا، غرانادا، ملاغا، خـاين، سـويل، اويـلو[1]*. وورد اسم الأنـدلس في

---

* الأسماء العربية لهذه المدن هي: المريّة، قادش، قرطبة، غرناطة، مالقة، جيّان، اشبيلية، ولبة.

المسكوكات ذات اللغتين بتاريخ ٩٨ هـ / ٧١٧ م الى جانب اسم أسبانيا. كما أطلقت المصادر الاسلامية هذا الاسم على اسبانيا المسلمة بعد الفتح الاسلامي لهذا البلد. وظل هذا الاسم متداولاً ايضاً في هذا البلد حتى بعد ان أخذت حكومة المسلمين فيه تنزع نحو الضعف(١).

الأندلس كانت تشمل جميع اسبانيا والبرتغال الحاليتين عدا منطقة غاليسيا (Galicia) شمال غربي شبه جزيرة ايبيريا. وتفصلها عن فرنسا سلسلة جبال بيرنه. وتوجد في بلاد الأندلس ثلاث سلاسل جبلية تمتد بين البحر المتوسط والمحيط الأطلسي هي: سيرامورنا (جبال قرطبة)، وبرانس، وسلسلة الجبال الوسطى لشبه جزيرة ايبريا التي تمتد من تورتوسا (طرطوشه) الى ليسبون (لشبونه / اشبونه). وكان الادريسي قد أطلق على هذه السلاسل الجبلية اسم الشارات وقال بأنها تشرف على طليطلة (تولدوي الحالية)(٢).

يُعد نهر الوادي الكبير (Guadalquivir) أو النهر العظيم او نهر قرطبة والذي يُدعى باسمه القديم بيطي (باتيكا) في بعض الأحيان، أهم أنهار هذه البلاد، ويبلغ طوله ٥٠٠ كم. وينبع هذا النهر من سلسلة جبال سيرامورنا جنوب شرقي ميزيتا (Meseta)، ويصب في المحيط الأطلسي بعد أن يروي قرطبة واشبيلية(٣). ويُعد هذا النهر، هو النهر الوحيد في جزيرة ايبيريا الذي يمكن الملاحة في الجزء السفلي منه.

اشتهرت بلاد الاندلس بوجود مراكز حضارية طوال التاريخ الاسلامي. فبقيت جميع المدن الرومانية على حالها تقريباً بعد الفتح الاسلامي، واستمرت في ازدهارها. كما ظلت الأسماء اللاتينية القديمة لمدن هذه البلاد على حالها أيضاً مثل قرطبة (كوردوبا)، واشبيلية (سويل)، وبلنسية (والنسيا)، وسرقسطة (ساراغوسا). وشيدت في العصر الاسلامي مدن جديدة كقواعد للدفاع عن البلد وصدّ هجمات الفاطميين، مثل مُرسيا (Murcia) محل مدينة ايلو (Ello) القديمة. كما ان المرية (آلمريا) التي كانت في بادئ الأمر عبارة عن قاعدة لرصد حركة العدو، تحوّلت في القرن ٤ هـ / ١٠ م الى قاعدة بحرية ومستودع اندلسي. ومن المدن الاخرى التي

شيدت في العصر الاسلامي: اقليش (Ucles)، والزهراء، وقلعة رباح (Calatrava)، ومرج الأمير، ومنية نصر(٤).

في حوالي القرن ٤ هـ / ١٠ م، كانت هناك ثلاثة خطوط حدودية تفصل الأندلس الاسلامية عن أسبانيا المسيحية تنطبق مع مسير نهر ايبرو (Ebro)، ونهر دورو (Douro) او دُويرة(٥).

كانت الأندلس تقسم الى عدة نواح أوكُور كانت تدعى بالجُند او الأجناد او الكُوَر المجنّدة. ويتحدث أحمد بن محمد الرازي عن تقسيم الأندلس الى كور وأقاليم ويصفه بأنه تقسيم ثابت ومعروف منذ القدم. وقد استخدمه مؤلفو القرون اللاحقة بدون تغيير. وتقوم تلك الكُوَر على اساس النظام الروماني والقوطي. وكان نظام المدن الكبرى ذات الولاية الواسعة يشمل المدن الأصغر، والقرى، والحصون. وكانت تلك المدن الكبرى ـ ليس بالمعنى المصطلح للمدن الكبرى اليوم ـ بمثابة «الكورة» في الشرق الاسلامي. وكان لكل مدينة كبرى، مدن صغرى، وعدة حصون ومعاقل. وكانت المدن الأندلسية الكبرى او الكور في القرن ٤ هـ / ١٠ م عبارة عن:

قرطبة، فحص البلوط، قبرة، استجّة، اشبيلية، قرمونة، لَبلَة، اكشونبة / أُخشُنُبه، شِلب، باجه، مورو، شذونة قلسانة، الجزيرة الخضراء، لاكرنا (رُندة)، رَيّة، مالقة، البيرة، جيّان، بجـانة، تدمير (مرسيا)، شاطبة، بلنسية، طليطلة، طلبيرة، اقـليش، سارده، بطليوس، شنترين، لشبونة، وقلمرية. وكانت قرطبة أهـم وأكـبر مـدن الأندلس وعاصمة الخلفاء الأمويين، وقد حلّت محل طليطلة عاصمة القوط(٦).

في أعقاب الفتح الاسلامي وما بعده، قدمت على الأندلس طوائف من المسلمين العرب والبربر. وأوائل المهاجرين العرب كان يتألف من جيش موسى بن نصير الذي يبلغ عدده ١٨ ألف رجل، وقد انطلق نحـو الأندلس في رجب عام ٩٣. ثم قدم اليها من افريقيا ٤٠٠ شخص بـرفقة الحـر بـن عـبد الرحمـن الثـقفي، والي الأندلس، وذلك في شهر ذي الحجة عام ٩٧. ورغم انهم كانوا اقلية ازاء ساكنيها

الأوائل، إلّا انهم أدّوا الى ظهور نواة لارستقراطية جديدة حلت محل الرومان والقوط. ويبدو ان الكثير من الأحداث اللاحقة ومن بينها انحطاط المسلمين وتقهقرهم في اسبانيا، يعود لهذه الارستقراطية التي ظهرت بعد الفتح واستمرت حتى نهاية الدولة الاسلامية في الأندلس. ورغم ان مقاليد الحكم كانت في يد الأمويين والعرب العدنانيين، غير ان العرب اليمنيين كانوا اكثر عدداً وعدة(٧).

لعب البربر دوراً مهماً في فتح الأندلس ومن بعده أيضاً وكانوا يتقاطرون عليها من المغرب للحصول على الغنائم او الاقامة فيها. وكانت هجرتهم الى شبه جزيرة الأندلس اسرع وأعدادهم اكبر من العرب. وكان بربر الأندلس ينتمون الى العديد من القبائل مثل: نفزة، مكناسة، هوارة، مديونة، كتامة، زناتة، مصمودة، مليلة، وصنهاجة، حيث تُعد الأربع الأولى أشهرها(٨).

كان المسيحيون القوط أو الاسبان، من العناصر المهمة في المجتمع الأندلسي، وقد اعتنقوا الاسلام في بداية الفتح وأخذ المؤرخون يطلقون عليهم اسم المسالمة او الأسالمة، بينما أطلقوا على ابنائهم الذين وُلدوا في حجر الاسلام اسم «المولدين». وظل هذا الاسم يُطلق عليهم حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ثم اختفى هذا الاصطلاح بعد ذلك لامتزاج الناس فراح يُشار لجميع سكان الأندلس بالأندلسيين، ولم يعد ثمة تمايز بينهم(٩).

يعتقد بعض الباحثين ان اوائل الأسالمة، كانوا من بين العبيد في ذلك البلد، لأنهم رأوا في الاسلام محرراً لهم من العبودية، وعقيدة تضمن لهم المساواة مع الآخرين(١٠). وأصبح للأسالمة نفوذ كبير في بعض المدن مثل طليطلة، وأخذت تظهر عليهم بعض النزعات الانفصالية. وكانت اشبيلية مركزاً لهم أيضاً، غير ان المولدين كان لديهم منحى سلمي مع الحكومة في قرطبة لانهماكهم بالتجارة(١١).

بات المسيحيون يتعايشون مع المسلمين في الأندلس، وأخذوا يتحدثون باللغة العربية مع الاحتفاظ بدينهم. ويعتقد البعض ان مفردة «المستعربين» أخذت تُطلق على هؤلاء منذ دخول المسلمين الى الاندلس، بينما يرى آخرون انها دخلت المتون

والكتابات منذ مطلع القرن ٥ هـ / ١١ م(١٢). وكان يُطلق اسم «المعاهدين» على تلك الفئة من المستعربين التي كان لديها عهد مع المسلمين(١٣). وكان المستعربون يحظون بحماية الدولة الاسلامية لاسيا في المدن الكبرى كقرطبة، واشبيلية، وطليطلة(١٤). وكان اليهود يعانون كثيراً في عهد الرومان والقوط وتُفرض عليهم قيود مشددة، غير ان المسلمين تعاملوا معهم باسلوب انساني، وتمتعت الأقليات اليهودية في المدن الأندلسية الكبرى بحماية الحكومة الاسلامية. وكانوا يكثرون في مدينة غرناطة(١٥).

تاريخ بلاد الأندلس

قبل الاسلام

يبدأ تاريخ الأندلس منذ القرن الثاني قبل الميلاد. فقد وصل التجار الفينيقيون وبحارة الساحل الغربي للبحر المتوسط الى شبه جزيرة ايبيريا عن طريق المحيط الأطلسي وذلك في نحو عام ١٢٠٠ قبل الميلاد، وشيّدوا فيها مدناً للمهاجرين مثل مالاغا (مالقة)، وكادس (قادش). ثم استولى عليها اليونانيون، ثم القرطاجيون الذين انطلقوا من قرطاجة في تونس عام ٨٥٠ ق. م. ونشبت خلال الفترة ٢٦٤ ـ ١٤٩ ق. م معارك ضارية بين القرطاجيين والرومان عُرفت بالحروب الفونية (Puniques)، وأدت الى سيطرة الرومان وزوال دولة قرطاجة. ومنذ ذلك الحين وقعت الأندلس في يد الرومان الذين حكموها على مدى ستة قرون، اي حتى عام ٤٠٦ م(١٦).

أخذت الامبراطورية الرومانية تضعف في هذه المنطقة منذ اواخر القرن الرابع الميلادي بفعل الأزمات العسكرية والاقتصادية وغزو القبائل البربرية الزاحفة من شمال أفريقيا. وفي مطلع القرن الخامس الميلادي غزا الفاندال والقوط (Visigoths) بلاد الأندلس بعد اجتياز جبال بيرنه. واستطاع الفاندال السيطرة على المغرب،

والقوط السيطرة على الأندلس بعد أعوام من الحروب الدموية(١٧). واستمر الحكم القوطي لبلاد الأندلس نحو ثلاثة قرون، الى ان أسقط المسلمون دولتهم وفتحوا هذه البلاد في مطلع القرن الثامن الميلادي.

عند أبواب الفتح الاسلامي

ضعفت أسبانيا قبيل الفتح الاسلامي الى درجة كبيرة جداً. لذلك من الضروري معرفة ظروف شبه جزيرة اسبانيا خلال السنوات الاولى من القرن الثامن الميلادي ليس من اجل ادراك فتوحات المسلمين فيها فحسب، وانما من اجل التوصل الى تقييم صحيح للازدهار الثقافي الاسلامي فيها ايضاً.

دخل القوط الى اسبانيا عام ٤١٤ م واستولوا على ولاية تاراكونينسيس (Tarraconensis) عام ٤١٤ م. واحتفظوا بحكمهم لهذا البلد من خلال شتى الاجراءات السياسية، دون ان تكون هناك وحدة حقيقية لأن القوط كانوا تابعين للفرقة المسيحية المعروفة بالآريوسية (Ariansism)، بينما كان معظم السكان المحليين على المذهب الكاثوليكي.

في عام ٥٨٩م، طرأت تغييرات جوهرية، فتخلى القوط عن المذهب الآريوسي وانتمو الى المذهب الكاثوليكي. فكان ذلك سبباً في ظهور حكومة موحدة في سائر أرجاء شبه الجزيرة الاسبانية(١٨).

وفي مطلع القرن الثامن ظهرت في الأندلس طبقة الأعيان المؤلفة من القوط والاسبان من اصل روماني. واقتصرت المناصب الكنسية على الأعيان. وأخذ الأسقف الأعظم والأساقفة يلعبون دوراً مهماً في ادارة شؤون البلد، رغم ان السلطة الحقيقية كانت في يد الملك ومستشاريه(١٩).

لم يكن لدى الملك ولي للعهد، وكانت طبقة الأعيان تنتخب الملك من بين صفوفها. وكانت تحاك المكائد عادة حين انتخاب خليفة للملك. ويبدو ان الملك

واجه مشاكل كبرى في عملية تعبئة الجيش والحصول على قوات كافية وذلك في اواخر القرن السابع الميلادي(٢٠).

الوضع الاجتماعي للمجتمع الاسباني لم يتغير كثيراً في العهد القوطي عما كان عليه في العهد الروماني. وقد تحالفت الارستقراطية الرومانية مع القوط من اجل الاحتفاظ بثرواتها وهيمنتها. فأصبحت تلك المجموعة من سكان المدن والتجار وأصحاب المزارع الصغيرة، والتي كانت حرة فيما سبق، تقضي حياتها تحت نفوذ الأقوياء في حالة وسطى ما بين الحرية والعبودية. اما سائر الناس فكانوا اما عبيداً للأرض او عبيداً للأقلية الغنية والطبقة النبيلة(٢١).

بسبب تلك الظروف، حدث تذمر عميق لدى مختلف الناس، فأخذ كثير منهم يتطلع الى قوة تحررهم. ولربما كان من الصعب جداً على القوط الذين كانوا يعانون من تخلف فكري، ادراك مصالح الناس ومصلحة الحياة المدنية والتجارة. ولربما كان ذلك أحد عوامل التعامل القاسي مع اليهود في اسبانيا، لأن معظم اليهود كانوا تجاراً.

على صعيد آخر، يُعد نفوذ الكنيسة والأساقفة وتأثيرهم على اتخاذ القرارات السياسية، وقربهم من الملك، ومعاداتهم لليهود، من بين العوامل التي عملت على اساءة التعامل مع اليهود وتضييق الخناق عليهم، لاسيما القرارات المتخذة عام ٦٩٣ م التي اغلقت على اليهود جميع الطرق التي تسمح لهم بممارسة التجارة(٢٢).

هناك احتمال كبير في ان القساوسة الكاثوليك، كانوا المحرض الأول على التعامل بقسوة مع اليهود والضغط عليهم. لذلك يُعد اليهود من اوائل الناقمين على القوط.

على ضوء ما سبق يمكن تلخيص عوامل ضعف الدولة القوطية وانهيارها في آخر الأمر، في أربعة:

١ ـ الاختلاف بين الأعيان على خليفة الملك؛ ٢ ـ تذمر المجتمع من الامتيازات التي تعطى للأعيان؛ ٣ ـ محاكم التفتيش واعتقال وتعذيب اليهود؛ ٤ ـ الوضع

الاقتصادي المتدهور(٢٣).

في عهد الفتح الاسلامي

الضعف الذي آل اليه القوط شجع موسى بن نصير الذي كان والياً للخلفاء الامويين على افريقية والمغرب، على احتلال شبه جزيرة ايبيريا، وقد ساعده في ذلك أهل أسبانيا الذين ضاقوا ذرعاً بالظلم القوطي. فبعث مولاه طارق بن زياد على رأس سبعة آلاف مقاتل الى شواطئ اوربا في رجب او شعبان ٩٢ / نيسان او مايس ٧١١، فعبر مضيقاً عُرف فيما بعد بمضيق جبل طارق، ووصل الى اسبانيا فانتصر على رودريك ملك القوط وزحف نحو قلب اسبانيا(٢٤).

كانت الأندلس آنذاك تعاني من حروب وصراعات داخلية، وكان ملكها رودريك ـ او لذريق كما هو في بعض المصادر الاسلامية ـ يقاتل بعض المتمردين في الولايات الشمالية. وأفلح طارق بدعم من الحاكم المتمرد ويدعى خوليان (يوليان) والذي يقال أنه هو الذي دعا المسلمين لفتح الأندلس، في عبور المضيق المذكور ومن ثم احتلال مدن استجة، ومالقة، وغرناطة، وقرطبة، والبيرة، وطليطلة خلال فترة قصيرة. ثم زحف نحو الشمال فاجتاز كلاً من قشتالة، وليون، وجبال استورياس (Asturias) حتى وصل الى السواحل الجنوبية لخليج بيسكاي (Bay of Biscay)، اي الى اقصى نقطة في الشمال، وبذلك يكون قد سيطر على الأندلس من الشمال الى الجنوب خلال عام واحد(٢٥).

من جانب آخر، تقدم موسى بن نصير في جيش كبير فاجتاز مضيق جبل طارق في رمضان ٩٣، ففتح شذونة، وقرمونة، واشبيلية التي تُعد من اكبر مدن الأندلس، واتجه نحو طليطلة، فخرج اليه طارق مستقبلاً(٢٦). ثم انطلق القائدان نحو الشمال الشرقي ففتحا مدن وحصون تلك المنطقة مثل سرقسطة، وبرشلونة. ثم اتجه طارق نحو الغرب لفتح اراضي الشمال الغربي فيما زحف موسى بن نصير نحو جبال بيرنه للقضاء على فلول القوط وبقاياهم.

كان موسى بن نصير ـ وكما أشار الى ذلك ابن خلدون ـ ينوي الدخـول الى فرنسا من شمال الأندلس، ثم يعود الى الشام عن طريق القسطنطينية بعد فتح اوربا بأسرها، غير أن الوليد بن عبد الملك طلب منه ومن طارق بن زياد الحضور بين يديه فوراً(٢٧). واتخذ موسى قبل عودته مدينة اشبيلية عاصمة للأندلس وعـيّن ابنه عبد العزيز والياً عليها، ثم عاد مع طارق الى دمشق عام ٩٥ هـ(٢٨).

انبرى عبد العزيز بن موسى بن نصير لادارة شؤون الأندلس وتنظيم اوضاعها المضطربة بكفاءة، إلّا انه قُتل في مسجد اشبيلية في ٩٧ أو ٩٨ هـ / آذار ٧١٦، ربما بمكيدة دبّرها له الخليفة سليمان بن عبد الملك الذي خشي نفوذه المتزايد في هـذه الولاية(٢٩). واتّسع الفتح الاسلامي في هذه المنطقة من خلال الاستيلاء على كل من بنبلونه (بامبلونا) (Pamplona) بالقرب من الحافة الغربية لجبال بـيرنه وطـرّكونه (تاراغونا) (Tarragona)، وخرونا (Gerona)، واحتمالاً اربونه (ناربن) عـلى ساحل البحر المتوسط. ويمكن القول ان الفتوحات الاسلامية قـد انـتهت بمـقتل عبدالعزيز. والحقيقة هي ان شبه جزيرة ايبيريا لم تفتح تماماً من قبل المسـلمين، وكانت هناك منطقة واسعة في الشمال الغربي لم يبلغها المسلمون. ومع ذلك فالوحدة الادارية للأندلس قد تحققت بعد القضاء على القوط، وأقيم نظام اداري استوعب شبه الجزيرة تقريباً مدعماً باسناد عسكري مؤثر، فكان فرض النظام عليها من قبل المسلمين اقوى بكثير مما كان عليه الحال في عـهد مـلوك القـوط الغـربيين المتأخرين(٣٠).

معظم المؤرخين يعتقدون ان العرب لم يكونوا يفكرون في فتح الأندلس وانمـا كانوا ينوون الحصول على بعض الغنائم ثم العودة الى افريقيا. لكن الانتصار الباهر وغير المتوقع الذي حققه طارق بن زياد، جعل حرب المسلمين في أسبانيا تنطبع بطابع آخر. ويستند هذا الفريق من المؤرخين الى ما جاء في المصادر العربية بشأن غضب موسى بن نصير على طارق بـن زيـاد ومـعاقبته له لتمـرده عـلى اوامـره واستمراره في الفتح(٣١). وتجمع الأخبار العربية على ان موسى تحدث مع طارق

كلاماً يدرك منه انه أرسله لأسبانيا للحصول على الغنائم ثم العودة منها(٣٢). وسعى المستشرقون لاسيما الأسبان من خلال التمسك بذلك الكلام، ان يصوروا قتال المسلمين في اسبانيا مجرد مغامرة لا غير.

لربما يبدو هذا الرأي صائباً، لأن زحف طارق نحو الأندلس بسبعة آلاف مقاتل، لا يحمل معه شارة الفتح الكامل لتلك البلاد، ولكن لو أخذنا اسلوب المسلمين المتداول في فتح مصر وبلاد المغرب بنظر الاعتبار، لرأينا ان ارسال قوات صغيرة للفتح ومن ثم ارسال قوات مساعدة ومساندة في اعقابها، كان اسلوباً مستخدماً من قبل العرب في فتوحاتهم(٣٣). وقد عمل بهذا الاسلوب ايضاً في فتح الأندلس لأن موسى بن نصير قد أمد طارق بن زياد بخمسة آلاف مقاتل مباشرة. اما غضب موسى على طارق فلربما يعود لأنه كان في قلق من ان يزحف طارق اكثر مما ينبغي فيعرض حياة المقاتلين المسلمين للخطر. ولربما أثارت الانتصارات التي حققها طارق والغنائم التي حصل عليها، حسد موسى وحفيظته.

اذن لا يُعدُّ فتح الأندلس مغامرة تحقق لها النجاح صدفة، وانما كانت عملية مدروسة تمت وفق الخطة التي اعتاد المسلمون عليها في فتح البلدان والدول. والدليل على ذلك، تلك الرسالة التي بعثها موسى بن نصير الى الوليد بن عبدالملك ويخبره فيها بدعوة جوليان ـ حاكم سيوتا ـ له بفتح الأندلس. وقد طلب منه الوليد ان يبعث جيشاً الى هناك لاستقصاء الأوضاع(٣٤).

التاريخ السياسي للأندلس في العصر الاسلامي

امتد العصر الاسلامي في الأندلس نحو ٨٠٠ عام، حيث يمكن تقسيم التاريخ السياسي للأندلس خلال هذا العصر الى ثلاث مراحل(٣٥): ١ ـ الأندلس كجزء من الدولة الاموية في دمشق ٩٨ ـ ١٣٢هـ / ٧١٦ ـ ٧٥٥م؛ ٢ ـ الدولة الأموية في الأندلس ١٣٨ ـ ٤٢٢هـ / ٧٥٥ ـ ١٠٣١م؛ ٣ ـ ملوك الطوائف ٤٢٢ ـ ٨٩٨هـ / ١٠٣١ ـ ١٤٩٢م.

الاندلس، جزء من الدولة الاموية في دمشق

كانت الاندلس خلال هذه الفترة جزءاً من ولاية افريقيا التابعة للدولة الاموية في الشام. وكان عمالها يعينون من قبل ولاة افريقيا (تونس الحالية) الذين كانوا يقيمون في القيروان. وقد بلغ عمالها خلال الفترة ٩٨ ـ ١٣٢هـ / ٧١٦ ـ ٧٥٥م حوالي ٢٠ شخصاً، عُيِّن بعضهم اكثر من مرة، بينما استمر حكم ثلاثة منهم نحو خمس سنوات او اكثر. وفي عام ١٠٠ هـ جعل الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز تعيين عمال الأندلس جزءاً من صلاحياته، فعين عليها سمح بن مالك الخولاني. وكان بارعاً في القتال وادارة الامور، لذلك هبّ للقيام باصلاحات مالية وعمرانية جديدة، وواصل الفتوحات بعد قمعه للبغاة والمتمردين، واستولى على مدن شمالي الأندلس مثل قرقشونة، وسبتيماينا، وأربونه. ومدّ رقعة الأرض الاسلامية الى جنوب فرنسا. وعمل على تشييد القلاع والحصون والمعسكرات. ثم زحف في اعقاب ذلك نحو تولوز (تولوشه) عاصمة اراغون (Aragon) للاستيلاء عليها لكنه قُتل في تلك المعركة في ١٠٢ هـ / ٧٢٠ م(٣٦).

خلال الفترة ١٠٧ ـ ١١٢ هـ / ٧٢٥ ـ ٧٣٠ م واجه المسلمون في شمال اسبانيا وجنوب فرنسا صمود المسيحيين، فتوقفت الفتوحات الاسلامية لبعض الوقت. وحينما عُيِّن عبد الرحمن الغافقي أميراً على الأندلس، قام باصلاحات في شتى مدنها، ورتّب الامور فيها، ثم زحف بجيش عظيم نحو جنوب فرنسا، ففتح بوردو، ثم تحرك نحو نهر رون ففتح مدينتي ليون، وبزانسون، واقتربت طلائع جيشه من باريس بحيث لم تبعد عنها سوى مائة ميل. وانطلق الغافقي لفتح باريس عبر ضفاف نهر لوار فاستطاع خلال فترة قصيرة ان يفتح نصف فرنسا من الشرق الى الغرب، فامتد خط النصر ـ حسب قول ادوارد غيبون ـ من صخور جبل طارق الى ضفاف نهر لوار، فأصبح العرب عند أبواب بولندا واسكتلندا، ولو كانوا قد استولوا على هذه البلاد فلربما يدرّس القرآن هذا اليوم في كليات جامعة اكسفورد،

وتنطق المنابر العلمية فيها برسالة الاسلام ونبوة الرسول محمد (ص)(٣٧). لكن يد التقدير كانت قد كتبت نهاية اللقاء المصيري بين الشرق والغرب، او الاسلام والمسيحية على الارض الفرنسية. فواجه الجيش المسيحي بقيادة شارل مارتل الجيش العربي في موضع بين مدينتي تورو وبواتية وذلك في رمضان ١١٤ / تشرين الأول ٧٣٢، فدارت معركة بين الجانبين عُرفت بمعركة بواتية(٣٨). ورغم النصر الذي حققه المسلمون في الوهلة الاولى في تلك المعركة، إلّا ان مقتل عبد الرحمن الغافقي المفاجئ بعث التشتت في الجيش الاسلامي وهزيمته في نهاية المطاف. وتعبّر المصادر الاسلامية عن تلك المعركة بمعركة بلاط الشهداء(٣٩).

حل عبد الملك بن قطن محل عبد الرحمن الغافقي إلّا انه عُزل في عام ١١٦ هـ / ٧٣٤، وعُيِّن عقبة بن الحجاج السلولي بدلاً منه. ونشبت خلال تلك الفترة صراعات في افريقيا بين العرب والبربر، بحيث امتدت رقعة تلك الاختلافات الى الأندلس. واصبح ابو الخطار بن ضرار الكلبي أميراً على الاندلس. وكانت الصراعات بين العرب القحطانيين والعرب العدنانيين على الحكم قد امتدت الى الأندلس وأدت الى ظهور الاضطرابات. ومال ابو الخطار نحو القبائل اليمنية فاشتدت حدة الصراعات والانقسامات. وانتهز النصارى تلك الاوضاع والاضطرابات، فأخذوا يستعيدون الكثير من مدن شمالي الأندلس(٤٠).

وصلت إمارة الاندلس الى يوسف بن عبد الرحمن الفهري، وكان آخر عامل يعيّن من قبل والي أفريقيا. وكانت الدولة الاموية في الشام تتدحرج آنذاك في منحدر السقوط حيث سقطت نهائياً عام ١٣٢ هـ / ٧٥٠ م. وكان عبد الرحمن بن معاوية بن هشام، من بين الأمويين القلائل الذين نجوا من المجزرة التي طالت الأسرة الأموية، فهرب الى المغرب، ثم تمكن بدعم من بعض قبائل البربر من بلوغ السواحل الغربية للأندلس عن طريق مضيق جبل طارق عام ١٣٨ هـ / ٧٥٥ م. فألحق عبد الرحمن الذي تلقّب بالداخل الهزيمة بجيش يوسف بن عبد الرحمن الفهري، واستولى على قرطبة، وشيّد فيها الدولة الأموية في الأندلس(٤١).

الدولة الاموية في الأندلس

استمرت الدولة الأموية في الأندلس منذ عام ١٣٨ هـ / ٧٥٥ م وحتى عام ٤٢٢ هـ / ١٠٣١ م، وتزعمها خلال هذه القرون الثلاثة، ١٦ من الحكام الأمويين أولهم عبد الرحمن بن معاوية بن هشام (١٣٨ ـ ١٧٢ هـ / ٧٥٥ ـ ٧٨٨ م) وآخرهم هشام بن محمد (٤١٨ ـ ٤٢٢ هـ / ١٠٢٧ ـ ١٠٣١ م). وانشغل عبد الرحمن الداخل منذ الأيام الاولى لدخوله الى قرطبة، في الحروب الداخلية وقمع المتمردين، وكان يوسف بن عبد الرحمن الفهري قد هرب بعد هزيمته امام عبد الرحمن الداخل الى طليطلة فحوّل مع صميل بن حاتم، هذه المدينة الى اكبر قاعدة معادية للدولة الأموية الجديدة. واستطاع الداخل ان يهزم هذين الاثنين في ١٤٢ هـ / ٥٧٩ م ويستولي على طليطلة ويطفئ نار الفتنة الى حد ما، لكنها لم تنطفىء نهائياً إلّا بعد وفاة عبد الرحمن الفهري في ١٦٨ هـ / ٧٨٤ م. وتوفي عبد الرحمن الداخل في ١٧٢ هـ / ٧٨٨ بعد فترة حكم استمرت ٣٢ عاماً. وكان الحكام الامويون يطلقون على أنفسهم لقب الأمير حتى عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ ـ ٣٥٠ هـ / ٩١٢ ـ ٩٦١ م)، حيث اخذوا يتلقبون منذ ذلك الحين وحتى نهاية الدولة الاموية في الأندلس، بلقب الخليفة(٤٢).

خضعت الحدود الشمالية للأندلس لتغييرات عديدة خلال عصر الدولة الاموية. فقد استولى هشام بن عبد الرحمن خلال الفترة ١٧٦ ـ ١٧٩ هـ على بعض المدن التي كانت قد سقطت في يد المسيحيين، غير ان شارلمان استطاع في عهد ولده (الحكَم) اقتطاع بعض المدن المهمة من الأندلس مثل برشلونه وطليطلة، ففقد المسلمون بفقدها أعظم قواعدهم في شمال الأندلس.

حدثت خلال العصر الأموي ثورات عديدة تعبيراً عن رفض الظلم الذي كان يمارسه الحاكمون، مثل ثورة الفقهاء عام ١٨٩هـ / ٨٠٥م، وثورة الخندق عام ١٩١هـ/ ٨٠٧م، وثورةالربض ٢٠٢هـ / ٨١٨م. وقد تم قمع تلك الثورات

والاعتراضات بقسوة وعنف، حتى بلغ عدد قتلى واقعة الخندق نحو ٧ آلاف قتيل(٤٣).

حافظت الدولة الأموية في الأندلس على عظمتها وقوتها بعد عبدالرحمن الثالث رغم عدم كفاءة بعض الخلفاء كهشام الملقب بالمؤيد بالله (٣٦٦ ـ ٣٩٩هـ / ٩٧٦ ـ ١٠٠٩م) وذلك بفضل بعض الوزراء الأقوياء. غير ان الاختلافات ما بين الاسرة الاموية التي اخذت تتفاقم وتنعكس على الأوضاع الداخلية، اخذت تعمل على وضع النهاية لهذا العصر. فهوت بلاد الأندلس من ذروة الغنى والقوة والتقدم الى مستنقع الحرب الأهلية الطاحنة. وتقوّضت اركان الدولة الاموية الأندلسية آخر المطاف بخلع هشام المعتمدبالله، فكان ذلك نهاية لعصر امتد لما يقرب من ثلاثة قرون(٤٤).

ملوك الطوائف في الأندلس

في أعقاب سقوط الدولة الأموية في الأندلس، تمزقت الوحدة السياسية للجزء الأعظم من هذه البلاد، واستولى بنو حمود على معظم المدن الجنوبية في الوادي الكبير وامتداده حتى نهر شنيل. كما سيطرت سلالات عربية متعددة على اكبر المدن الأندلسية مثل قرطبة، واشبيلية، وسرقسطة، وبلنسية ومرسيا، والمرية. كما سيطر غلمان بني عامر على العديد من المناطق الشرقية. وبدأ بذلك عصر عرف في تاريخ الأندلس بعصر ملوك الطوائف. وأهم تلك الأسر التي حكمت الأندلس:

١ ـ بنوجهور في قرطبة: يدعى مؤسس هذه السلالة جهور بن محمد بن جهور. وقد انتخبه اهل قرطبة حاكماً عليهم بعد سقوط الامويين. ونجح في توسيع رقعة دولته حتى جبال الشارات في الشمال، وحتى منابع الوادي الكبير في الشرق، وحتى حدود استجة في الغرب، وحتى اطراف غرناطة في الجنوب. وسقطت هذه الدولة في ايام عبدالملك واستولى جيش اشبيلية على قرطبة، وذلك في ٤٦٢هـ

٢ ـ بنوعباد في اشبيلية: استولى أبوالقاسم بن اسماعيل بن عباد ـ قاضي اشبيلية ـ على مقاليد الامور في هذه المدينة عام ٤١٤هـ مؤسساً بذلك احدى أقوى دول ملوك الطوائف. ورغم ان نزعته التوسعية دفعت بالأمراء المجاورين للاتحاد فيما بينهم والحاق الهزيمة به في ٤٣١هـ غير ان خليفته المعتضد عباد بن محمد، استولى على جميع الامارات الصغيرة والكبيرة الواقعة غربي الأندلس وجنوبها. كما اطاح بدولة البربر في الشرق والجنوب الشرقي.

انتزع ابنه محمد المعتمد قرطبة من بني جهور. وأدى غزو الفونسو للأراضي الاشبيلية عام ٤٧٤هـ وسقوط طليطلة في ٤٧٨هـ الى زعزعة اركان دولة بني العباد. فاستدعى المعتمد ايضاً يوسف بن تاشفين من المغرب الى الاندلس، فاستطاع ابن تاشفين الأطاحة بدولة بني عباد في الخطوات الاولى، وشيد دولة المرابطين في الأندلس. وظهرت خلال الفترة بين سقوط بني عباد وتأسس دولة المرابطين في الأندلس، العديد من الدول الصغرى التي لا تحظى بأهمية كبيرة، أهمها:

١ ـ بنوزيري او بنومناد في غرناطة، وقد اطاح بهم يوسف بن تاشفين عام ٤٨٨هـ ٢ ـ بنوذي النون في طليطلة، وأطاح بهم الفونسو السادس عام ٤٧٨هـ؛ ٣ ـ بنوعامر في بلنسية، وأطاح بهم الفونسو السادس ايضاً؛ ٤ ـ بنوالأفطس في بطليوس، وكاد يقضي عليهم الفونسو السادس لولا المرابطون؛ ٥ ـ بنوتُجيب وبنوهود في سرقسطة، وقد حكموا منذ نهاية القرن الثالث وحتى مطلع القرن السادس الهجري. وأطاح بهم المرابطون عام ٥٠٣هـ؛ ٦ ـ بنوصمادح في المرية، واستمر حكمهم منذ عام ٤٠٣هـ وحتى عام ٤٨٤هـ ثم سقطت دولتهم على يد يوسف بن تاشفين مؤسس دولة المرابطين في الأندلس؛ ٧ ـ بنورزين في شنتمرية الشرقية وهم من البربر وتأسست دولتهم عام ٤٠٣هـ وأطاح بها المرابطون عام ٤٩٧هـ(٤٥).

المرابطون في الأندلس

تأسست دولة المرابطين بالأندلس في اعقاب سقوط طليطلة عـام ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م واستمر عهدها بالأندلس نحو خمسين عاماً. كـانت تمـتد ـ فـضلاً عـن المغرب وموريتانيا ـ الى مصب نهر السنغال في الجنوب والجـزء الغربي لمـراكش في الشمال. وبدأت هذه الدولة على شكل تحرك في صفوف قبيلة بدوية كانت تربي الجمال يطلق عليها اسم صنهاجة.

كان موطنها الأصلي، رمال الصحراء، غير أن بعضهم هاجر الى مـصب نهـر السنغال والنيجر. ويعد هـؤلاء اجـداداً للـطوارق الحـاليين. ولربمـا يكـون اسم «السنغال» قد اشتق من اسم هذه القبيلة، اي «صنهاجة»(٤٦). وبدأت قصة هذه الحركة حينما توجه بعض نجباء هذه القبيلة وزعيمها يحيى بن ابراهيم الى الديـار المقدسة لأداء مناسك الحج. فحينما عاد هؤلاء، توقفوا في القيروان التي كانت تعد المركز الفكري لأفريقيا الشمالية، عدا مصر، ووقفوا على تعاليم الفقيه المالكي ابي عمران الناسي. وقد توفي ابوعمران بعد ذلك بأشهر، لكـنه تـرك عـليهم تأثـيراً عميقاً. لذلك رافقهم الى بلادهم أحد تلامذة ابي عمران ويدعى ابن ياسين، كـي يقوم بتعليم القبيلة التعاليم الدينية والعرفانية(٤٧).

لم تستقبل احدى بطون صنهاجة، تعاليم ابن ياسين، الأمر الذي دفعه مع عدد من تلامذته للذهاب الى جزيرة في نهر النيجر، والانصراف الى المطالعة، والزهد، والعبادة في رباط هناك. ولذلك عرف اتباع ابن ياسين بالمرابطين. ودخلت هـذه المفردة من اللغتين الأسبانية والفرنسية الى اللغة الانجليزية في صيغة «المراويد».

في عام ٤٤٧هـ / ١٠٥٥م فـتح المـرابـطون دولة صـغيرة عـاصمتها واحـة سجلماسة. وكان زعيمها العسكري يحيى بن عمر، وزعيمها المعنوي ابن يـاسين. وحينما قتل يحيى بن عمر عام ٤٤٨هـ عين ابن ياسين أخاه ابابكر بن عمر بدلاً منه. وأصبح ابوبكر زعيماً للحركة حتى آخر عمره في أعقاب مقتل ابن يـاسين

عام ٤٥٠. وفي عام ٤٥٣هـ فوض ابوبكر الى ابن عمه يوسف بن تاشفين قيادة المناطق الشمالية بصورة شبه مستقلة، بينما انصرف هو الى ادارة المناطق الجنوبية. وعمل ابن تاشفين على توسيع رقعة دولة المرابطين من العاصمة الجديدة «مراكش» باتجاه المناطق الخصبة في المغرب والشطر الغربي من الجزائر. ويدين تنامي قوة دولة المرابطين الى الحقيقة التالية وهي ان المناطق التي استولت عليها كانت عبارة عن دويلات ضعيفة جداً، فضلاً عن التمازج بين أهداف هذه الدولة الدينية والسياسية والتي ادت الى ظهور اتحاد بين عشائر صنهاجة(٤٨).

الوضع المؤسف الذي واجهه المعتمد ـ أمير اشبيلية ـ وسائر أمراء الأندلس في أعقاب سقوط طليطلة عام ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م، دفعهم الى دعوة يوسف بن تاشفين للقدوم الى أسبانيا. وقد اشترطوا عليه ان يعود الى افريقيا في أعقاب الانتصار على النصارى، فوافق على ذلك. وانطلق في نهاية صيف عام ٤٧٩هـ ١٠٨٦م لمواجهة الفونسو السادس. فالتقى الجيشان في موضع يدعى زلاقة بالقرب من بطليوس. ودارت بينهما معركة قاسية، غير ان جيش المسلمين نجح في الحاق هزيمة نكراء بالقوات المسيحية. فعاد يوسف مع قواته الى أفريقيا طبقاً للتعهد الذي قدمه.

مع ان النصر الذي حققه المسلمون في زلاقة، ألحق هزيمة قاسية جداً بقوات الفونسو السادس، لكنه لم يترك تأثيراً مهماً على الوضع الذي كان قائماً في أسبانيا. فالمسلمون كانوا اضعف بكثير من النصارى بسبب الصراعات الناشبة فيما بينهم، لذلك لم تكن لديهم القابلية على التصدي للهجمات النصرانية. وانطلاقاً من هذا الواقع استنجد الفقهاء المالكيون وكذلك المعتمد وسائر الامراء المسلمون بيوسف بن تاشفين ثانيةً. فدخلت قوات المرابطين الى الأندلس في ربيع ٤٨٣هـ / ١٠٩٠م لاسترجاع قلعة (الدو) من يد الفونسو. فحاصرها المرابطون عدة اشهر، فانسحبت منها قوات الفونسو بعد أن دمرتها تماماً.

خلال ذلك الحصار للقلعة، كان يوسف بن تاشفين يقيّم الوضع العام لأسبانيا.

فأدرك أن الدويلات الصغيرة تدار من قبل الأعيان العرب الأندلسيين الذين لم يكن لديهم اعتقاد راسخ بالدين الاسلامي رغم انتمائهم اليه، وأنهم كانوا يميلون نحو الشعر والأدب والفن. واتضح له انه لا يستطيع العودة الى افريقيا لأن حكام تلك الدويلات كان بعضهم يسيء الظن بالبعض الآخر، لذلك ليس باستطاعتهم الوقوف بوجه الفونسو. وكان المسلمون يرغبون في ان ينهض يوسف بن تاشفين بتوحيد الأندلس تحت زعامته. وتحرك ابن تاشفين بهذا الاتجاه فقضى على ملوك الطوائف وانتزع المدن الكبرى من ايديهم، ثم استولى على الأندلس برمتها تدريجياً. وبعد وفاة يوسف، حكم بعده علي بن يوسف بن تاشفين، ثم ابراهيم بن تاشفين(٤٩).

لم تستمر فترة حكم المرابطين للأندلس طويلاً، اذ سقطت هذه الدولة على يد دولة اخرى من البربر تدعى بدولة الموحدين وذلك في ٥٤١هـ / ١١٤٥م. وكان جنود وضباط دولة المرابطين وسائر قادتها وزعمائها، قد غرقوا في ترف الحياة الأندلسية ولم يعد أحد منهم يفكر سوى في مصالحه الخاصة. وفقدت الجهات العليا سيطرتها على الجهات الدنيا، وانفصمت عرى المؤسسات الحاكمة، وتفاقمت المشاكل المالية، وتعالى التذمر الشعبي بفعل سوء تعامل الجيش. فكانت جميع هذه العوامل وغيرها من اسباب سقوط دولة المرابطين(٥٠).

الموحدون

تنسب حركة الموحدين عموماً الى ابن تومرت. وتومرت هو تصغير لاسم عمر بين البربر. وقد ولد ابن تومرت في قرية في جبال أطلس. وسافر الى قرطبة للتعلم، ثم شد الرحال الى المشرق فزار الاسكندرية ومكة وبغداد. فرسخت في نفسه خلال تلك الأسفار فكرة الاصلاح الديني. وكان التوحيد يحظى بمكانة خاصة في تلك الفكرة ولذلك عرف اتباعه بالموحدين. ولم يتم التفاعل كثيراً مع أفكاره الاصلاحية الى ان التقى بشخص يدعى عبدالمؤمن عمل على انجاح حركته

سياسياً. واختار ابن تومرت هذا الرجل خلفاً له(٥١).

بعد ان اطاح الموحدون بالمرابطين واحتلوا مراكش، زحفوا في عام ٥٤١هـ / ١١٤٦م على الفور نحو الأندلس، ونجحوا خلال ذلك العام بالاستيلاء على اشبيلية، وقرطبة، وغرناطة وغيرها من المدن الاندلسية الكبرى. جاء بعد عبدالمؤمن (٥٤١ ـ ٥٥٨هـ / ١١٤٦ ـ ١١٦٢م) كل من: ابويعقوب يوسف الأول (٥٥٨ ـ ٥٨٠هـ / ١١٦٢ ـ ١١٨٤م، وابويوسف يعقوب بن يوسف بن عبدالمؤمن (المنصور) (٥٨٠ ـ ٥٩٥هـ / ١١٨٤ ـ ١١٩٨م)، ومحمدالناصر (٥٩٥ ـ ٦١١هـ / ١١٩٨ ـ ١٢١٣م)، وأخيراً ابويعقوب يوسف الثاني (٦١٠ ـ ٦٢٠هـ / ١٢١٣ ـ ١٢٢٣م)(٥٢).

خلال الفترة التي حكم فيها الموحدون الاندلس، تعرضت هذه البلاد لأمواج من الهجمات والحملات المسيحية، وأخذت البقاع الاسلامية في الشرق والغرب تسقط الواحدة تلو الاخرى في ايدي المسيحيين. وهذا يدل على ان الموحدين لم تكن لديهم المصادر الكافية لاحداث تغييرات أساسية في عملية موازنة القوى بين اسبانيا المسيحية والأندلس المسلمة(٥٣).

من جانب آخر، كان المسيحيون يزدادون حماساً في نشاطاتهم المناهضة للمسلمين في أعقاب الانكسارات المتتالية التي حلت بالمسلمين. وفي عام ٦٠٩هـ ١٢١٢م اشتبك الجيش المسيحي الذي ساهم فيه جنود من ليون، وقشتالة، وناوار، وطليطلة مع جيش الموحدين في منطقة لاس نافاس ديتولوسا (Las Navas Detolosa)، فحلت بالموحدين هزيمة قوّضت اركان دولتهم في اسبانيا الى الأبد. غير أن آثار تلك الهزيمة لم تتضح حتى عام ٦٢٠هـ / ١٢٢٣م بفعل انهماك الحكام المسيحيين بمشاكلهم الداخلية. وفي عام ٦١٠هـ / ١٢١٣م توفي محمدالناصر، فخلفه ابنه يوسف الثاني الذي كان عمره ١٥ عاماً، فلم يستطع تثبيت اركان الدولة المتأرجحة. ولم يكد القرن السابع الهجري يبلغ منتصفه حتى وقعت جميع مدن بلاد الأندلس في الشمال والغرب والشرق في يد المسيحيين، ولم

يبق في يد المسلمين سوى غرناطة وبعض المدن الصغيرة الاخرى(٥٤).

غرناطة ودولة بني الأحمر

في اواخر حكم الموحدين للأندلس، اعلن محمد بن يوسف النصري المعروف بابن الأحمر استقلال غرناطة في عام ٦٣٥هـ / ١٢٣٨م، وكان قد تمرد على الموحدين. وكان المسيحيون قد شنوا هجمات عديدة على غرناطة في اعقاب سيطرتهم على مدن الأندلس الكبرى، لكنهم كانوا يجابهون بمقاومة شديدة من قبل بني الأحمر او بني نصر. وحكم بنوالأحمر منطقة جنوب الأندلس وغرناطة لما يزيد عن قرنين ونصف الى ان سقطت دولتهم على يد فرديناند الخامس في ٨٩٨هـ / ١٤٩٢م. فخرجت الأندلس بأسرها من قبضة المسلمين بهرب أبي عبدالله، آخر امراء اسرة بني نصر(٥٥).

الأوضاع العلمية والثقافية

العلوم النقلية

الأندلس ومثل اية بلاد اخرى واجهت منعطفات عديدة خلال مرحلة تطوراتها الثقافية، لا تخرج عن الحركات الاجتماعية والسياسية. فحين فتح الأندلس على يد طارق بن زياد، اوجب أن يكون للمحيط الاسلامي في الاندلس وضع شبيه بالشام، غير ان الثقافة الخاصة بهذه الأرض اخذت تنمو شيئاً فشيئاً بعد فترة من الزمن.

من جانب آخر، لم تكن لدى الاندلس ـ وعلى العكس من بعض الثغور الاسلامية كالمغرب الأقصى ـ نزعة نحو العزلة عن مركز العالم الاسلامي، اذ لم تكن المرتكزات الثقافية ولا الموقع الاستراتيجي، تسمح بنمو مثل هذه النزعة. وعليه تُعدّ ثقافة الأندلس نتاج وثمرة لديالكتيكية الثقافة العربية والقومية. اذن على ضوء

هذه الخصوصية المزدوجة يمكن فهم حركة الثقافة الاسلامية في الأندلس ونزعتها نحو العلوم الرسمية التي تحظى بالاهتمام في مركز العالم الاسلامي. فقد تطور العلماء الأندلسيون في شتى المجالات العلمية ـ لاسيما علوم القراءة والحديث ـ حتى اصبح الشرقيون بحاجة اليهم.

العلوم القرآنية

كانت الاندلس تتبع في القراءة لمصر وأفريقيا. لذلك كانت متأثرة في القرون الاولى كثيراً برواية الراوي المصري وَرْش عن نافع. وكانت قراءة نافع هي الغالبة على بلاد الاندلس ـ كما هو حال أفريقيا ـ حتى نهاية القرن ٤هـ / ١٠م. ومنذ اوائل القرن الخامس الهجري، حصلت الاندلس على موقع مهم في علم القرآن، وراحت تؤلف مع مصر وأفريقيا مثلثاً كان يعرف بمذهب القراءة الغربي، وذلك بفضل دراسة بعض الطلبة الأندلسيين في مصر مثل ابي عمر الطلمنكي، وهو الشخص الذي قيل فيه انه اول من نقل علم القراءة الى الأندلس. ولذلك يُعد كتابه «الروضة» اول حلقة في سلسلة الكتب القرائية الأندلسية(٥٦).

على صعيد كتابة التفسير، يُعد تفسير بقي بن مخلد القرطبي (ت ٢٧٦ هـ / ٨٨٩ م) الذي أثنى عليه ابن حزم، التفسير الأندلسي الوحيد القابل للذكر خلال القرون الهجرية الاولى. كما يمكن الاشارة الى جانبه، الى تفسير المحدِّث الأفريقي الشهير يحيى بن سلام، الذي حظي اثره في الأندلس باهتمام كبير.

وفي ظل ازدهار تفاسير الدراية خلال القرون الوسطى، ظهر في الأندلس مفسرون في هذا المجال مثل ابن برّجان، وابن عطية، حيث يُعد تفسير ابن عطية منافساً لكشاف الزمخشري. واتخذ بعض المفسرون الأندلسيون اسلوب المقايسة بين التفسيرين المشرقي والمغربي(٥٧).

الحديث

في القرن الثالث الهجري، وتزامناً مع الكتابة الوثائقية في الأوساط المشرقية، لوحظ في الاندلس تيار ضعيف في هذا المجال على صعيد تدوين الحديث. ويُعد بقي بن مخلد القرطبي، ابرز نماذج محدثي هذا العصر، وقد اورد في مصنفه أسماء ما يزيد عن ١٣٠٠ من صحابة الحديث.

الى جانب الاهتمام العام بعلم الحديث، كان من اهم النشاطات الحديثية في بلاد الاندلس وشمال افريقيا، ايجاد تحريرات لموطأ مالك او كتابة دراسات حوله، نظراً لغلبة مذهب مالك بن انس على المغرب الاسلامي. ويُعد يحيى بن يحيى الليثي، اول شخصية اندلسية تستحق الذكر في هذا المجال.

من النشاطات ذات الخلفية البعيدة في حقل الحديث بالأندلس، يمكن الاشارة الى موضوع غريب الحديث الذي يُعد بمثابة مرحلة وسطى بين الحديث واللغة. ومن اهم المؤلفات في مجال النصوص الحديثية خلال القرنين الهجريين الرابع والخامس والتي قُدِّمت في صيغة بحوث ودراسات، هي: الصحيحان، وسنن ابي داود(٥٨).

الفقه

يُعد الفقه مركز النشاطات الفكرية للمسلمين دائماً. وينطبق هذا الأمر على بلاد الأندلس ايضاً. فكان يبلَّغ فيها للفقه الاوزاعي في بادئ الأمر على يد أشخاص من قبيل صعصعة بن سلام، حتى أصبح هذا المذهب هو الغالب في الاندلس حتى عام ٢٢٠ هـ / ٨٣٥ م. اما بعد هذا التاريخ فقد حل محله الفقه المالكي.

آراء مالك بن انس في اصول الفقه شبيهة بنظريات الاوزاعي إلّا انها اكثر تطوراً منها، رغم ان آراء هذين الفقيهين، آراء بسيطة بالقياس الى الفقه الشافعي

والحنبلي في العراق. وقد عمل الطلاب والفقهاء الذين درسوا في العراق، على نشر الفقه المالكي في اسبانيا. ثم أُعطيت له الرسمية من قبل الأمير الأموي في الأندلس هشام بن عبد الرحمن (حكم ١٧٢ ـ ١٨٠ هـ / ٧٨٨ ـ ٧٩٦ م)(٥٩).

ويُعد يحيى بن يحيى الليثي، اكثر الأفراد تأثيراً في نشر المذهب المالكي في الأندلس، اذ اصبح النظام القضائي الأندلسي قائماً بجهوده على الفقه المالكي. وعليه يمكن القول انه حتى القرن الرابع الهجري، كان الفقه المالكي قد تفوق على سائر المذاهب والفروع في الاندلس.

من خلال القاء نظرة سريعة على الأوساط غير المالكية في الفقه الأندلسي، فلابد من الاشارة اولاً الى فقه أصحاب الحديث وعلى رأسهم بقي بن مخلد القرطبي كمجتهد مستقل أفتى على اساس «الأثر». واستمرت هذه الحركة حتى القرن الرابع الهجري لكنها ذابت في التيار المالكي فيما بعد. ولم يحصل المذهبان الحنفي والشافعي على أرضية في الاندلس، بينما استطاع المذهب الظاهري ان ينافس المذهب المالكي لعدة قرون رغم انه لم يحقق نجاحاً عليه.

ويُعد ابن حزم ابرز ممثلي هذا المذهب لكنه لم يقلّد قط وانما اوجد فيه مدرسة تميزت بملامحها الخاصة(٦٠).

العلوم التجريبية

بظهور العباسيين في بغداد ودخول عبد الرحمن الداخل الى الأندلس عام ١٣٨ هـ / ٧٥٥ م، انفصلت هذه البلاد عن الخلافة الاسلامية، كما انقطع الارتباط الثقافي بين الاثنين، بحيث ان حركة الترجمة في شرق العالم الاسلامي لم تترك سوى تأثير بسيط على الأندلس.

من جانب آخر عملت الصراعات والانقسامات الداخلية على عدم توفير ارضية ملائمة لتطور العلوم حتى القرن ٤ هـ / ١٠ م. وفي ايام الحَكَم الثاني (٣٥٠

ـ ٣٦٦ هـ) دُعي عدد من مشاهير علماء بغداد والقاهرة الى الأندلس، فظهرت الى الوجود آثار علمية رائعة في شتى الحقول. وسعى الحَكَم الثاني لنشر شتى انواع العلوم، وقرّب العلماء والفضلاء وأنعم عليهم. وكان يرغب كثيراً في جمع الكتب. وقيل ان فهرس كتب مكتبته كان يتألف من ٢٤٠ جزءاً، وقد انفردت ٢٠ ورقة من كل جزء لاستعراض أسماء الدواوين. ويُعتَقد ان كتب مكتبة قرطبة كانت تبلغ نحو اربعمائة الف كتاب. والذي يسترعي الانتباه في بعض تلك الكتب ان الحَكَم الثاني كتب حاشية عليها(٦١).

حينما حل عهد هشام في اعقاب الحَكَم الثاني، كان الحاجب ابو عامر هو الذي يدير امور البلاد في حقيقة الامر. ولذلك امر باتلاف جميع كتب مكتبة قرطبة المتعلقة بالعلوم المحضة(٦٢). وحينما وقع بنو عامر في صراع مع ملوك الطوائف، وأخذوا يعانون من مشاكل مالية، قاموا ببيع مكتبة الحَكَم، وما بقي فيها من الكتب تعرض للنهب حينما هاجم البربر قرطبة(٦٣). وحينما انتشرت كتب الحَكَم في الاندلس، تعاظمت رغبة طلاب العلم بالعلوم وظهر في الأندلس عصر الازدهار الثقافي. وعليه يُعد عهد الحَكَم الثاني، منعطفاً في ازدهار الثقافة الأندلسية(٦٤).

الطب والعلوم الطبيعية

للعلوم الطبية في الأندلس، جذور في دراسات واكتشافات العلماء والأطباء الايرانيين والشرقيين. وكان معظم الفلاسفة والعلماء في الاندلس يهتمون في علم الطب على سبيل التسلية والتفنن(٦٥). وهناك طبيبان اندلسيان يحظيان بالاهتمام هما:

وليد المذحجي الذي قدم من الشام مع عبد الرحمن الداخل، وعبد الملك بن حبيب السلمي البيري الذي ألّف اول كتاب طبي في الأندلس يدعى «طب العرب». غير أن كلاً من ابن جلجل وصاعد الأندلسي يشيران الى حمدين بن أبا ـ المعاصر لعبد الرحمن الثاني ـ كأول طبيب اندلسي شهير. ويقول هذان المؤرخان

ان سكان الأندلس كانوا قبل ذلك يرجعون في طبهم الى بعض المسيحيين الذين تقوم معلوماتهم الطبية على كتاب الابريسم، معرب «افوريسم»(٦٦).

يقول صاعد الأندلسي، انه لم يكن يوجد بين متقدمي الأندلس من بحث في علم الطب بشكل اصولي، لأن معظمهم كان يسعى فقط للتمرس على جوانبه العملية والاستخدامية للانخراط في خدمة الملوك في نهاية الأمر.

يُعد أبو القاسم الزهراوي أعظم جراح ظهر في الأندلس الاسلامي وترك تأثيراً عميقاً على الجراحة الاوربية حتى نهاية العصور الوسطى. اسمه ابوالقاسم خلف بن عباس الزهراوي، وقد عاش في عهد الناصر (٣٠٠ ـ ٣٥٠ هـ) وخليفته الحَكَم الثاني (٣٥٠ ـ ٣٦٦ هـ)، وكانت لديه علاقة ودية مع ابن حزم، وتوفي عام ٤٠٠ هـ / ١٠٠٩ م. ويكشف كتابه «التصريف لمن عجز عن التأليف» عن براعته وقابليته العلمية. وكان من اهم المراجع في الجراحة والطب بأوربا. لفترة طويلة من الزمن(٦٧).

قدمت أُسرة ابن زُهر خلال القرون ٤ ـ ٧ هـ / ١٠ ـ ١٣ م، اطباء معروفين الى المجتمع العلمي في الأندلس، منهم: ابو العلاء زُهر بن عبد الملك (ت ٥٢٥ هـ / ١١٣١ م)، وابو مروان عبد الملك بن زُهر (ت ٥٥٧ هـ / ١١٦٢ م). وكان هذا الاخير حظي كالزهراوي بشهرة ومكانة عظيمة في عالم الطب. ولربما يعد اعظم طبيب في الطب السريري بعد الرازي(٦٨). ويمتاز على سائر علماء الأندلس وأطبائها في انه بذل معظم جهوده في الدراسة والتحقيق في علم الطب، بينما خلّف سائر العلماء الأندلسيين كابن رشد، وابن باجة، آثاراً خالدة في الطب، والفلسفة، وسائر العلوم.

جمع ابن زهرة حصيلة جهوده ودراساته في ستة كتب أهمها:

التيسير في المداواة والتدبير. كما يمكن الاشارة الى كتاب آخر له يحمل عنوان «الكليات». ويُعد اول طبيب شخّص الأمراض الجلدية لاسيما امراض الجرب، وله كتاب بهذا الشأن اسمه «صعوبات الجرب». تُرجم كتاب «التيسير» الى اللغة

العبرية في فينيسيا الايطالية، ثم قام طبيب يهودي بترجمته من العبرية الى اللاتينية وذلك في عام ١٢٨٠ م، وطُبع في تلك المدينة تكراراً(٦٩).

على صعيد العلوم الطبيعية، قدّمت الأندلس علماء كبار الى عالم العلم؛ كأبي عبد الله شريف الادريسي (ت ٥٦٠ هـ / ١١٦٥ م) الذي يُعد جغرافياً شهيراً ولديه كتاب «الجامع لشتات النبات» الذي درس فيه النباتات من منظار علم النبات وليس من منظار الدواء.

كما يعد أبو جعفر أحمد بن محمد الغافقي (ت ٥٦٠ هـ / ١١٦٥ م) من علماء علم النبات ومن الأطباء النشطين واصحاب التجربة في الأندلس، وقد جاب جميع ارجاء الاندلس لمعرفة نباتاتها واستحصل خلال ذلك على نماذج لتلك النباتات، ثم سافر الى شمال افريقيا فجاب ايضاً جميع مناطقها جبالاً وسهولاً، وتعرّف على نباتاتها. اهم كتبه كتاب «جامع المفردات» الذي لم يصل الى ايدينا منه سوى اجزاء متفرقة، فضلاً عن مختارات منه باللغة العبرية. واعتمد على هذا الكتاب الطبيب والصيدلاني الاندلسي الشهير، ابن البيطار(٧٠).

ابن العوام الاشبيلي، ألّف اهم الآثار في العلوم الزراعية خلال القرون الوسطى، وهو كتاب «الفلاحة» الذي يتناول منه ٣٠ فصلاً موضوع الزراعة، بينما تتناول الفصول الباقية حقول تربية المواشي، والدواجن، والنحل.

كذلك لأبي العباس النباتي المشهور بابن الرومية كتاب «الرحلة النباتية» الذي هو عبارة عن مجموعة مشاهداته في علم النبات والتي سجلها خلال أسفاره البعيدة الى الأندلس، والمغرب، ومصر، والسعودية. وقد أعد تقريراً في بعض نباتات سواحل البحر الأحمر لأول مرة(٧١).

يُعد عبد الله بن احمد بن البيطار، اشهر صيدلاني وعالم نباتي مسلم، ليس على صعيد الأندلس وحدها، وانما على صعيد العالم الاسلامي بأسره. وينبغي ان يُعد خليفة لديوسكوريدس، اول عالم نباتي يوناني ظهر قبل الميلاد بخمسين عاماً. وقد وُلد ابن البيطار في مالقة، فتلقى فيها تعليمه الابتدائي، ثم قدم الى قرطبة فأتمّ فيها

دراسته. جاب شمال افريقيا ومصر للقيام بدراسات نباتية. وانخرط بالقاهرة في خدمة الملك الكامل كصيدلاني. ثم سافر الى الشام وآسيا الصغرى للقيام بمزيد من الدراسات. خلّف أثرين قيمين هما «المغني في الأدوية المفيدة»، و«الجامع في الأدوية المفردة». ويُعد كتابه الأخير، أهم وأعظم كتاب طبي وصيدلاني منذ عهد ديوسكوريدس وحتى القرن ١٠ هـ / ١٦ م(٧٢).

الرياضيات والنجوم

لم تزدهر العلوم الرياضية في الأندلس بمستوى ازدهار العلوم الطبيعية، وقلما يوجد عالم اندلسي يستحق ان يعبّر عنه بعالم رياضي لأن معظم علمائها كانوا يهتمون بحساب المعاملات والفرائض فقط من بين مختلف حقول الرياضيات. لذلك كان يلقّب معظم المهتمين بالرياضيات بلقب الفرائضي او الفرضي، كأبي غالب حباب بن عبادة الفرائضي.

من جانب آخر، معظم العلماء الذين كانوا يهتمون بالرياضيات المحضة او الموسيقى، كانوا قد اضطروا للهجرة من الأندلس مثل عبد الرحمن بن اسماعيل بن بدر المعروف بالاقليديسي، الذي سافر الى الشرق في عهد محمد منصور بن ابي عامر، وتوفي هناك.

في المقابل، اخذ علم الفلك ينتشر في الأندلس، وتبلورت في هذه البلاد بعض النظريات الفلكية المتطورة على يد علمائها. وسرعان ما انتقلت تلك النظريات الى الاوربيين وشاعت بينهم، وأثرت تأثيراً كبيراً على الفلكيين الغربيين، على اعتبار ان الاندلس كانت تمثل بوابة انتقال العلوم الاسلامية الى الغرب.

كان الكثير من فلكيي الأندلس، من المعترضين على الفلك البطليموسي. وكان ابن باجة وجابر بن أفلح على رأس هؤلاء المعترضين. وقد هاجم جابر «المجسطي» بعنف، لكنه لم يقدم نظرية أفضل. وعمل ابن طفيل وتلميذه البطروجي

على تشديد النزعة المضادة للبطليموسية. ويُعد المجريطي والكرماني، وأمية بن عبد العزيز ابو الصلت، والزرقالي، ونور الدين البطروجي، من أهم فلكيي الأنـدلس الاسلامية.

الفلسفة والكلام

انطبع مسار الفلسفة والكلام في الأندلس ببعض الملامح الخاصة التي ميزته عن مسار الفلسفة والكلام في سائر البلاد الاسلامية. فبالرغم من انتقال هذين العلمين الى الأندلس عن طريق المشرق الاسلامي، إلّا ان الأوضاع التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية في الأندلس، ادت الى ظهور أرضية خاصة لنشوء واتساع العلوم العقلية في هذه البلاد لاسيما الفلسفة والكلام.

اضف الى ذلك الى ان الأندلس قد لعبت ـ من خلال موقعها الجغرافي وعظمتها الثقافية في القارة الأوربية ـ دوراً كبيراً في استقطاب الكـثير مـن طـلاب العـلم الاوربيين، وانتقال العلوم الاسلامية الى الغرب، وترجمة مؤلفات العلماء والمفكرين المسلمين الى شتى اللغات الاوربية. ولهذا السبب ينبغي عدّ الأندلس أهم بوّابـة للتبادل الثقافي خلال القرون الوسطى بين البلاد الاسـلامية واوربـا. ومـن اهـم فلاسفة الأندلس المسلمين: ابن حزم، وابن رشد، وابن سبعين، وابن عربي.

الأدب والشعر

دراسة الآثار الأدبية ومسارها في الأندلس، ترسم أمام أعـيننا العـديد مـن المراحل والعهود، مثل: مرحلة البداية في ايام الدولة الأموية، والأجواء الحرة لملوك الطوائف، والالتزام الديني في عصر المرابطين والموحدين، وعصر الجمع، ومـن ثم عصر الافول الثقافي ـ الأدبي(٧٣).

في بداية فتح الأندلس والى حوالي القرن ٣ هـ / ٩ م، لم يحصل ابداع وتجديد

في مضمار الأدب والثقافة. فالعرب الذين قدموا الى هذه البلاد من جزيرة العرب، وجدوا انفسهم في ارض لا تشبه الارض التي ولدوا وترعرعوا فيها، ويختلف دينها وطباع أهلها عن دينهم وطباعهم تماماً، وتأطروا باطار الثقافة التي حملوها معهم من الشرق في بادئ الأمر، ولذلك كانت عيونهم تتطلع الى بغداد ودمشق، مع سعيهم الجاد أيضاً للاطلاع على الظواهر الحديثة التي تطرأ في هاتين المدينتين. فكانت معظم الآثار والمصنفات الهامة لاسيا في مجال الأدب، تصل الى الأندلس من الشرق. وأورد ابن الخير في فهرسه، أسماء الكثير من تلك الآثار.

ظهر خلال الحكم العربي لبلاد الأندلس العديد من المشاهير في حقل الادب، فعكست حياتهم أوضاع تلك الفترة وأحوالها في احسن وجه. ويُعد ابن هاني (ت ٣٦٢ هـ / ٩٧٢ م) اول شاعر اندلسي اشتهر بعد فتح الاندلس على يد المسلمين بثلثمائة عام. لكنه اتهم بالارتداد نظراً لحمله لبعض الأفكار الاسماعيلية، الأمر الذي اجبره على الهجرة من الاندلس وله من العمر ٢٧ عاماً. وقد لُقِّب بمتنبي المغرب. وكان مقلداً اكثر من كونه مبدعاً ويمضي الكثير من اوقاته في مطالعة ديوان ابي الطيب المتنبي وأشعاره. وتلاحظ في شعره حالة الاسهاب في الوصف. ولربما اهم فائدة يمكن الحصول عليها من ديوانه، تلك الأبيات التي يستعرض فيها الأحداث التاريخية التي شهدها عصره. وحظي باهتمام الكتّاب الشيعة نظراً لما امتاز به من نزعة امامية. ويمكن الاشارة فضلاً عنه، الى شعراء آخرين مثل ابن عبد ربه، وابن شُهيد الأشجعي، وابن درّاج(٧٤).

كان عصر الفتنة ـ وهو العصر الذي تقوّض به الامويون ـ قاسياً جداً على الشعراء والكتّاب الذين كانوا يعيشون على الرواتب التي كانوا يتقاضونها من الامويين. فتفرقوا في شتى مدن الاندلس، ولجأ بعضهم الى المغرب. وأصبح عصر ملوك الطوائف الذي امتد في بعض المناطق الى ما يزيد عن مائة عام، عصراً للازدهار الأدبي على عكس ما كان يتوقع البعض(٧٥).

حياة الأدباء والشعراء الاندلسيين الحافلة بالاضطراب والتلاطم، تعبّر عن

الوضع الذي كانت عليه الأندلس آنذاك. فأولئك الشعراء الذين كان بعضهم امراء او وزراء في يوم ثم أُلقي بهم في غياهب السجون، او كانوا وضعاء وأذلاء ثم اصبحوا ملوكاً وامراء تحدثوا في شعرهم عن العواطف الفردية والاجتماعية التي كانت سائدة في عصرهم وعن طباع ذلك العصر وعادات أهله وتقاليدهم. فحياة ابن زيدون ـ على سبيل المثال ـ وهيامه بالأميرة ولاّدة بنت المستكفي، ترسم في واقع الأمر لوحة واضحة عن اوضاع الأندلس. فحياة ابن زيدون التي لم تكن على وتيرة واحدة، ووزارته، وسفارته، وامارته، وأسره، وهربه من أحدهم واحتماؤه بآخر، ورحلته السرية الى قرطبة، وشعره الغرامي المثير في حبيبته وأوصافها، تكشف عن عصر مضطرب وحافل بالأحداث. ومع ذلك فقد اصطبغ شعره بصبغة محددة، وتميز بالاصالة بفضل تجاربه السياسية والاجتماعية لاسيما قصته الغرامية، التي كانت مشفوعة بوصف الأندلس دائماً(٧٦).

الاعتقاد السائد هو ان العصر الذهبي لشعر الاندلس قد انتهى في القرن ٥ هـ / ١١م. ورغم ظهور شعراء كبار لكنهم لم يكن لديهم ذلك الابداع الذي يسمح بمقارنتهم بشعراء الشرق(٧٧).

لم يكن قليلاً دور الأندلس في العلوم ذات الصلة بالأدب. فظهر كتّاب معروفون في الاندلس في حقول القصص الشعرية، والنحو، والصنائع الأدبية، مثل ابن هشام (ت ٥٧٧هـ / ١١٨١م) الذي عرف من خلال مصنفه «المدخل»، في سائر أرجاء العالم الاسلامي.

على صعيد القصة، هناك أثران مهمان،الاول هو «رسالة التوابع والزوابع» لابن شُهَيد الأشجعي، فانبرى المؤلف في هذا الأثر لشرح سفرة في الفضاء فوق الطبيعي. والثاني هو «قصة حي بن يقظان» لابن طفيل (ت ٥٨١هـ / ١١٨٥م).

لابد من الاشارة هنا الى ان ابن طفيل قد اقتبس قصته هذه ومحتواها الذي هو عبارة عن بلوغ نهاية الحقيقة عن طريق الأعمال والاستعدادات الانسانية، من أثر أقدم لابن سينا. فبينما كان كتاب ابن سينا ذا طابع فلسفي، ولم يكن حي بن يقظان

فيه سوى رمز فحسب، لجأابن طفيل الى مزج هذه الفكرة بقصة شائعة تتحدث عن طفل ربته ظبية وأرضعته من لبنها، ليسجل لنا كيف يمكن للانسان ان ينشأ فكرياً وعقائدياً في جزيرة خالية من الناس وبعيداً عن تأثير الأفكار والعقائد والتقاليد التي طالما يتعرض لها المولودون في المجتمعات البشرية. ويعد هذا الأثر طليعة لأثر جان جاك روسو الذي يحمل عنوان «أميل»، وأثر دانته الذي يحمل عنوان «الكوميديا الالهية».

الفن الاسلامي في الأندلس

لاريب ان الفن الاسلامي في الاندلس، لاسيما الآثار المعمارية، يعد من مفاخر الفن الاسلامي وروائع الحضارة الاسلامية. ويرى بعض الباحثين ان خصوصيات الفن الاسلامي قد انتقلت من سوريا الى الأندلس. ويمكن من خلال الآثار الفنية الموجودة، وعلى اساس الأخبار التي نقلها المؤرخون المسلمون، التحدث عن الوان الفن الاسلامي بالأندلس ولو بشكل موجز، كالتالي:

أ ـ الهندسة المعمارية

في العصر الاموي (١٣٨ ـ ٤٢٢هـ / ٧٥٥ ـ ١٠٣١م)

مسجد قرطبة: يعد هذا المسجد من أعظم وأجمل آثار العصر الاموي في الاندلس. وقد شيد في عهد عبدالرحمن الاول، ثم توسع على يد خلفائه. وحدثت فيه تغييرات بعد سقوط قرطبة في ايدي المسيحيين في القرن ٧هـ / ١٣م. وهذا المسجد مستطيل الشكل وتبلغ مساحته ٢٢٢٥٠م٢، وله ٢٠ باباً، ويقع بابه الرئيس في الضلع الشمالي ويدعى باب الغفران. والصحن الشمالي للمسجد مستطيل الشكل أيضاً طوله ٧٣م وعرضه ٦٠م. وتوجد في زوايا الصحن الثلاث اروقة على غرار اروقة المسجد الاموي بدمشق، لكنه على العكس من مسجد دمشق، مؤلف من

طابق واحد، وذو سقف مسطح(٧٨).

هناك ٣ طيقان: طاق على شكل حذاء الفرس في الطابق الاول، وطاق نصف دائري، وطاق مدبب في الطابق العلوي. وكانت هذه الأنواع من الطيقان، معروفة قبل ذلك. ولكن الجديد في معمارية مسجد قرطبة هو تلك الزخرفة والنحت على الأحجار. ويعد المحراب والمقصورة من أجمل أجزاء المسجد. وقد ازدان المحراب بالفسيفساء الذهبية المعرقة، ولذلك تتميز بتألق خاص بين سائر الألوان. ويقال ان تلك الفسيفساء كانت هدية من قيصر الروم(٧٩).

هدمت منارة المسجد الاولى بأمر من عبدالرحمن الثالث في ٣٤٠هـ / ٩٥١م وشيدت بدلاً منها المنارة الحالية في الضلع الشمالي من الصحن الى جانب الباب الرئيس. وهذه المنارة مربعة الشكل ومشيدة من الحجر على غرار منارة مسجد دمشق. ويوجد على جانبيها سُلَّمان. ولم يبق في هذا اليوم من ابواب المسجد العشرين سوى أبواب الغفران، والنخيل، وسان استبان او باب الوزراء في الضلع الغربي من المصلى، وتشاهد فيها كثير من ملامح الهندسة المعمارية الاسلامية(٨٠).

مدينة الزهراء: في اعقاب نجاح الخليفة الاموي الناصر في قمع المعارضين والمتمردين وخصومه في الداخل والخارج، اتخذ قراراً بنقل قصره ومركز حكمه الى مدينة جديدة سيما بعد الاتساع المفاجئ لمدينة قرطبة وزيادة عدد سكانها الذي بلغ نحو ٥٠٠ ألف نسمة. فاختار لهذا الغرض موضعاً شمال غربي قرطبة يبعد عنها نحو ١٠ كم ويقع عند سفح جبل العروس. وبدأ العمل بتشييد تلك المدينة في غرة محرم ٣٢٥ / ٩٣٦م، وعين الناصر ابنه الاكبر وولي عهده للاشراف على عملية تشييدها. وتعد هذه المدينة الى جانب الحمراء، من بين المدن التي كانت مقراً للسلاطين المسلمين في الاندلس، ومركزاً تدار منه شؤون البلد. وقد هجرت الزهراء فيما بعد وأخذ الدمار يدب اليها شيئاً فشيئاً. وقداكتشف علماء الأثار في عام ١٩١٠م بعض آثارها ولازالت عمليات التنقيب مستمرة الى اليوم. وتكشف الصور الجوية عن ان هذه المدينة مستطيلة الشكل طولها نحو ١٥٠٦م وعرضها

نحو ٧٤٥م، وقد أحيطت بالأسوار من الجنوب والشرق والغرب، اما من الشمال فمحاطة بالجبال(٨١).

تعد مدينة الزهراء، أحد المباني العظيمة، ومن عجائب فن المعمارية الاسلامية في سائر اوربا آنذاك. وتحدث المؤرخون الغربيون والمسلمون كثيراً في وصف شتى اجزاء ومرافق هذه المدينة مثل قصورها، وقصور الضيافة، ودور الوزراء، وحدائقها. ويقول ابن خلدون ان الخليفة الناصر استقدم لبناء هذه المدينة الفنانين والنحاتين، والخطاطين، والرسامين ليس من سائر ارجاء الأندلس فحسب، وانما من القسطنطينية، وبغداد، والقاهرة ايضاً، بينما استورد موادها الانشائية كالرخام الابيض والأخضر والوردي، من تونس، وبلاد الروم، والشام فضلاً عن سائر مناطق الأندلس. وكان النحاتون البارعون ينحتون في كل يوم ستة آلاف قطعة حجرية باستخدام ١٠ آلاف عامل. وتم في بناء هذه المدينة استخدام آلاف القطع من الرخام الابيض والملون، و١٥ ألف باب حديدي ونحاسي وبرونزي. واستمر العمل في بناء هذ المدينة نحو ٢٥ عاماً وكان الخليفة الناصر ينفق على بنائها في كل عام ما يعادل ثلث ايرادات الاندلس السنوية، او ما يعادل ٣٠٠ ألف دينار(٨٢).

يقال في قاعة الاستقبال فيقصر الزهراء والتي كان يستقبل فيها الملوك والسفراء وممثلو الدول الاخرى، أنها كانت مبنية تحت قبة مرتفعة ذات جدران رخامية مزدانة بالذهب. وفي وسطها حوض كبير فيه تمثال جميل قلما له نظير، كان الماء ينقذف منه الى الخارج. وقد أهدي ذلك التمثال من قبل امبراطور الروم للخليفة الناصر. وقد استخدم الزئبق في ذلك الحوض بدلاً من الماء. فكان يتحرك ذلك الزئبق عند هبوب الهواء او مع اية حركة فيعكس كالمرآة النور فيما حوله. وهذا القصر بجماله وزينته وغرائبه، اشبه بأساطير ألف ليلةوليلة. واتفق معظم المؤرخين على ان هذا القصر لا نظير له في العالم(٨٣).

شيد في الضلع الشرقي للمدينة مسجد شبيه بمسجد قرطبة، كما لا تختلف العناصر المعمارية والزخرفية فيه عن عناصر ذلك المسجد مع فارق واحد هو ان

المعمارية الاسلامية في مسجد الزهراء قد بلغت ذروتها، كما تم من خلاله خلق ظاهرة جديدة في فن الهندسة المعمارية(٨٤).

في عصر ملوك الطوائف ٤٠٠ـ ٥٣٦هـ/١٠١٠ـ ١١٤٢م

اندثرت معظم الآثار المعمارية لعصر ملوك الطوائف ولم يبق منها سوى بقايا بعض الأبنية. ولربما أهم أثر بقي من تلك الفترة، هي بقايا قصر الجعفرية في سرقسطة الذي كان قد بناه المقتدر من اسرة بني هود (٤٣٢ ـ ٥٠٤هـ / ١٠٤١ ـ ١١١٠م). وكان هذا القصر مربع الشكل وذا ابراج واسوار عديدة، ويظهر شبيهاً بالقصور الأموية في سوريا والأردن. والى جانبه مسجد صغير مستوحاة عناصره المعمارية من مسجدي قرطبة ومدينة الزهراء، لكنه استعيض فيه عن الأقواس المشبكة بأشكال وزخارف على سطح الجدران الداخلية، وعن القباب التي تعلو المحراب، بأترجات على سقف المحراب.

في عصر المرابطين (٤٤٨ـ ٥٤٢هـ / ١٠٥٦ـ ١١٣٧م)

اندثرت معظم الآثار المعمارية لعصر المرابطين في بلاد الاندلس،على العكس من تلك التي في شمال أفريقيا. ومع ذلك تلاحظ بعض الآثار المبعثرة في هذه الزاوية اوتلك من أسبانيا. وأبرز تلك الآثار، قصر كاستيليجو (Castillejo) بالقرب من مرسية. وهو قصر ذو شكل مستطيل وذو ابراج ذات شكل مربع. ويميل الفن المعماري فيه نحو البساطة على العكس مما كان عليه الحال في العصر الاموي، وعصر ملوك الطوائف.

في عصر الموحدين (٥٢٤ـ٦٦٧هـ /١٢٦٩ـ ١١٣٠م)

اهم الآثار التي وصلت الينا من معمارية عصر الموحدين، بقايا مسجد اشبيلية

الكبير، وأجزاء من القصر السلطاني وبرج الذهب. وشيد مسجد اشبيلية خلال الفترة ٥٦٨ ـ ٥٧٢هـ / ١١٧٢ ـ ١١٧٦م على شكل مستطيل طوله ١٠٠ م وعرضه ٥٠ م. ويتألف مصلى المسجد من ١٧ رواقاً و١٢ باباً. وتقع منارته الشهيرة، في الضلع الغربي وتتألف من طبقتين مربعتي الشكل، وفي داخلها ١٧ غرفة متداخلة. ولم يبق من القصر السلطاني الذي أصبح قصراً للملوك المسيحيين فيما بعد، سوى قاعة واحدة. اما برج الذهب الذي يقع في مقابل سور المدينة، فيتألف من ١٢ ظلعاً. وقد ازدان من الخارج بالقاشي الاخضر والأبيض والذهبي.

خصوصيات الفن المعماري في هذا العصر: حلول الأعمدة الآجرية المربعة الشكل محل الأعمدة الاسطوانية، وتجنب الاكثار من استخدام الزخارف والتزيينات، ووجود الابراج المضلعة خارج الأسوار، واستخدام القاشي الملون في الاسطح الخارجية للابراج.

عصر بني نصر ٦٣٥ ـ ٨٩٨هـ / ١٢٣٨ ـ ١٤٩٢م

بنونصر سلالة عربية حكمت غرناطة أسسها محمد بن يوسف بن نصر المعروف بابن الأحمر. ولاشك في ان مدينة الحمراء، تعد أعظم اثر معماري لهذا العصر. وقد بنيت بالقرب من غرناطة على هضبة مشرفة على الساحل الايسر لنهر حدرة. ومع ذلك لا يعد هذا الأثر، هو المنتوج الوحيد للنشاطات الفنية لدولة بني نصر. ويمكن ان تشاهد في قصر الحمراء كيفية تأثير الخصائص العامة لتلك الدولة على الفن. فالمجتمع الغرناطي كان يعلم انه يعيش حالة الدفاع عن الاسلام في عالم كان يناصبه العداء. كما كان مجتمعاً ذا عزيمة راسخة على الاحتفاظ بتراثه.

الحمراء، كانت مجموعة من الأبنية التي شيدت على منطقة جبلية في الشمال الشرقي من غرناطة. فكانت حصناً منيعاً ومركزاً للحكومة والدوائر الادارية. ويحظى القصر الرئيس للحمراء بأهمية فنية خاصة، ويتألف من بعض الغرف والقاعات التي تحيط بباحة كبيرة وعدة ساحات صغيرة. وتم استخدام المياه التي

تجري من تلك الجبال في اضفاء طابع الجمال والسحر على القصر، لاسيما في النافورات، والأحواض، فضلاً عن تلطيف حرارة القصر. وأهم أبوابه: باب الشريعة في الجنوب الغربي، وباب السلاح المزدان باللون الاحمر.

مدينة الحمراء تتألف من ثلاثة اجزاء: عام، وعسكري، وبلاطي، ولديها سور مشترك وشبكة من الطرق والابواب التي تربط فيما بينها. وتبلغ من الزخرفة والتزيين ذروتها في هذه المدينة. وأهم ملامح معمارية الحمراء قياساً بباقي الآثار والأبنية الاندلسية الاسلامية: استخدام الآجر بدلاً من الحجر، واستخدام فن الخط كعنصر أساسي في الزخرفة ككتابة الآيات القرآنية، والدعاء، والشعر في الأروقة، والقاعات، واستخدام التجصيص، واستخدام الأعمدة الحجرية بدلاً من الأعمدة الخشبية، الاهتمام المفرط بالجمال الظاهري بدلاً من الاهتمام باستحكام البناء، ولذلك ادى الافراط في هذا الأمر الى فقدان العناصر المعمارية لجوهرها المادي والحقيقي، والتحول الى غطاء رقيق مزين. فالحمراء تعبِّر عن فن يقدّم تألقاً جمالياً عابراً، ولم يفكر بجمال طويل او مستمر(٨٥).

ب ـ الخط

يُعدُّ الخط الأندلسي جزءاً من الخط المغربي. ومن خصوصيات هذا الخط انه ابدل الحروف الكوفية ذات الشكل المربع الى حروف دائريةاو شبه دائرية. فتكتب القاف في الخط الأندلسي بوضع نقطة في الأعلى، وتكتب الفاء بوضع نقطة في الاسفل. وتلاحظ براعة خاصة في هذا الخط لايجاد التوازن بين الحروف العمودية والأفقية. وتميل الحروف المدورة نحو اليسار وقريبة جداً من الحروف اللاحقة. ويؤكد الخطاطون الاندلسيون والمغاربة على وضع الحركات الثلاثية والهمزه. ويكتبون همزة القطع على شكل نقطة ذات لون برتقالي، وهمزة الوصل على شكل نقطة ذات لون أخضر وأحياناً اصفر. وكان خط النسخ الشرقي منتشراً في الأندلس ايضاً ويكتبون حروفه في صورة دائرية منسجمة جميلة. اما استخدامه

فكان يكثر في المخطوطات ويقل في الفن المعماري.

ج ـ الصناعة الخزفية

الادوات الخزفية الذهبية، تُعدُّ من ابداعات الفن الاسلامي. وظهر هذا الفن في ايران، والعراق، ومصر، ومدينة الزهراء منذ القرن ٣ هـ / ٩م، ولا يمكن أن ينسب الى بلد بحد ذاته.

واستمرت صناعة الخزف والفخار في الأندلس الى حين خروج المسلمين من أسبانيا. وتعد صناعة الفخار الذهبي المزدان بصور الطيور والحيوانات، من خصوصيات الفن الأندلسي.

بلغت صناعة الخزف ذروتها في الأندلس خلال عصر ملوك الطوائف وازدادت مراكز صناعته مع توسع رقعة بلاد المماليك، وأخذت تظهر الى جانب الخزف الذهبي الممتزج بالألوان الخضراء والسوداء الغامقة، انواع جديدة من الآنية الخزفية التي تعرف بـ «كوير داسكا» والتي كانت ذات نقوش وألوان متنوعة وخطوط محدبة تميز بين تلك النقوش.

قلت اهمية هذا اللون من الخزف في عصر المرابطين خلال القرن ٦هـ / ١٢م، وانخفض مستوى الاهتمام بتنوع النقوش. اما في عهد الموحدين فازداد الاهتمام بتزيين الادوات والأواني الخزفية، وأصبح متداولاً ذلك اللون من الخزف ذو الرسوم الهندسية والنباتية والزهرية مع كتابات بالخط الكوفي والنسخ. وظهرت بعض الخزفيات التي أخذت تلعب دور الحرز والتعويذة مثل تلك التي كانت تعرف بكف الزهراء وخاتم سليمان.

بلغت صناعة الخزف ذروتها في عصر بني الأحمر، لاسيما الأخزاف الذهبية والزرقاء. وكانت مدينة مالقة تعد من أشهر مراكز انتاج تلك الأخزاف. وعرفت الآنية من هذا النوع بالآنية المالقية. ولازال السوريون يطلقون على هذا اللون من الآنية بالآنية المالقية.

د ـ الفنون الاخرى

من الفنون الاخرى التي كانت سائدة في الأندلس، حياكة الأقمشة، والسجاد والنقش او الحفر على العاج والمعادن. وتعود أقدم الأقمشة والمنسوجات الأندلسية الى عهد المرابطين (القرن ٦هـ / ١٢م) والتي توجد اليوم في بعض الكنائس الاوربية وبعض متاحف العالم. وهناك سجاد يعود لعهد بني الاحمر، أشهره السجاد المعروف بسجاد الكنيسة. وحول الحفر على العاج يمكن القول بأن افضل انواع هذا الفن في الأندلس ترجع الى العصر الأموي، والتي تؤخذ في معظم الأحيان شكل الصناديق الاسطوانية او البوق. ويلاحظ على معظمها تاريخ صناعتها واسم صاحبها، وأحياناً اسم صانعها ايضاً.

معظم الآثار المعدنية المصنوعة من النحاس، والذهب، والفضة والتي تصنع لأغراض جمالية، ترجع الى العصر الاموي ثم الى ملوك الطوائف بالدرجة الثانية. واهمها صناديق مغلفة بأغلفة فضية وذهبية، والتي تلاحظ عليها جميعاً زخرفة نباتية ذات طراز واحد منظم مع خطوط كوفية ذات تاريخ.

وازدهرت صناعة السيوف في عصر بني الأحمر، وتمتاز سيوف هذا العصر بأنها مطلية بشتى انواع المعادن وبمختلف الألوان. وغالباً ما كانت تصنع من الفولاذ وتطلى بالذهب والمينا والعاج، وذات جمال رائع ودقة خاصة.

في اعقاب خروج المسلمين من الأندلس، احتفظت مختلف فروع الفن بصبغتها الاسلامية، واشتهر بفن المدجَّنين. والمرجَّنون هم اولئك المسلمون الذين فضلوا الاقامة في الأندلس المسيحية على الهجرة منها. وتم الحفاظ على الآثار الفنية والمعمارية الاسلامية تقريباً في اعقاب سقوط الأندلس. ورغم ان تحويل الكثير من المساجد الى كنائس، قد أساء الى هذه الآثار وغيّر الكثير من معالمها، لكن هذا العمل يحكي عن الحقيقة التالية وهي اعتراف المسيحية في أسبانيا بتفوق الحضارة الاسلامية واعتمادها على كثير من عناصر الفن الاسلامي.

عوامل سقوط الأندلس في يد المسيحيين

خضعت الأندلس للحكم الاسلامي وتحت ظل الثقافة الاسلامية، على مدى ٨ قرون. فلماذا انفصلت هذه الأرض عن كيان العالم الاسلامي، ولم يبق من عظمتها وحضارتها ومجدها سوى بعض الأبنية وبعض الخواطر الشبيهة بالأساطير في كتب التاريخ؟ لقد احدث سقوط الاندلس وأفول ثقافة الاسلام عن هذا البلد، جرحاً عميقاً في قلب العالم الاسلامي. ولكن عمل هذا الحدث المر على ايقاظ ضمير المسلمين واتعاظهم.

دراسة الحوادث التاريخية لا تكون نافعة اذا اكتفينا بذكر الحوادث وسردها، وكذلك اذا لم يتم تحليلها في اطار علمي نظري. وهذا ما يمكن ملاحظته وللأسف عند الكثير من الكتاب والمؤرخين الأندلسيين، اذ انهم قلما يعنون النظر في العوامل الحقيقية لسقوط الاندلس، ويحصرونها في معظم الأحيان ضمن اطار حفلات شرب الخمرة، والعلاقات الغرامية ما بين السلاطين والجواري، او يسهبون في التحدث عن قصص حب بعض الشعراء لبنات السلاطين الخ. ويعزون سقوط الاندلس في افضل الاحوال الى انجرار الشباب المسلم نحو الفساد والفحشاء ومعاقرة الخمر. ولا نريد التقليل من اهمية هذه العوامل، وانما نريد التأكيد على ان تلك العوامل عميقة ومتعددة ومعقدة، وما فساد المجتمع المسلم في الاندلس إلّا نتيجة من نتائج تلك العوامل. ولاريب في ان الاكتفاء ببعض الموضوعات السطحية لا يمكن ان يقدم الدرس اللازم من اجل الاعتبار والاتعاظ.

الاطار النظري

لابد لكل تحليل، ان يقدم في قالب نظري، والا فقد مثل ذلك التحليل انتظامه وانسجامه، وأبعدنا عن التوصل الى النتيجة الحقيقية. فسقوط الأندلس وطرد

المسلمين من تلك البلاد بواسطة المسيحيين الاوربيين لا يمكن ان يكون بعيداً عن هذا المنحى. ولربما يمكن القول بجرأة ان نظرية ابن خلدون تمثل افضل قالب نظري لتحليل سقوط الأندلس في ايدي المسيحيين. والذي يبعث على الدهشة هو ان المسلمين قد تعرّفوا على ابن خلدون وعلى اثره الكبير المعروف بالمقدمة، من خلال الدراسات والبحوث الغربية عموماً.

ينتمي ابن خلدون الى اسرة اصلها من اليمن. وكان جده الاكبر من اوائل الذين اتوا الى الاندلس اثناء الفتوحات الاسلامية. ثم هاجرت اسرته الى شمال افريقيا بعد اضطراب الاوضاع في الأندلس، فولد ابن خلدون في تونس. ويتبين من مراجعة تاريخ الاندلس ان حياته، كانت في عهد بني الأحمر (٦٣٥ ـ ٨٩٨هـ)، آخر سلالة مسلمة حكمت غرناطة.

نظراً لانتسابه لأسرة كانت تقيم في الأندلس، وارتباطها المباشر بمصير المسلمين في ذلك البلد، وولادته وحياته في شمال غربي أفريقيا، وهي المنطقة المجاورة للأندلس، لذلك يمكن القول بأنه متأثر في نظرياته المعروفة بدرجة كبيرة بالتاريخ السياسي والاجتماعي للمسلمين في الأندلس. كما ترك قرب عصره من عصور ملوك‌الطوائف والمرابطين والموحدين تأثيراً عميقاً على أفكاره.

وعمل ظهور الاسلام في شبه الجزيرة العربية وامتداده الى البلدان المجاورة وشمال افريقيا ووصوله الى الأندلس في نهاية المطاف، على بلورة ذهنيته في مضمار السلوك الاجتماعي ـ السياسي للمجتمعات الانسانية لاسيما الأنظمة القبلية. وقد اورد ابن خلدون نظريته الاجتماعية في مقدمة كتاب العبر. هذا الكتاب يتألف من ثلاث أقسام: مقدمة الكتاب والتي حظيت باهتمام الباحثين والاجتماعيين، والتاريخ العام للعرب والمسلمين، وتاريخ شمال افريقيا. والقسم الأخير يقدم معلومات كثيرة ومهمة عن افريقيا.

ينبري ابن خلدون في ديباجة مقدمته للحديث عن أسباب تأسيس علم العمران. ويعتقد بأن علم العمران يرتبط بحياة الانسان الاجتماعية. ويرى ان

العمران او علم الاجتماع نوعان: عمران بدوي ويتجلى بشكل واضح في مجتمع البادية؛ وعمران حضري. ويرى ابن خلدون ان سكان البادية متأثرون بطريقتهم في الحياة ولهذا فهم اشد طبعاً من سكان المدن، لكنهم اقرب الى الخير لقربهم من الفطرة.

أهم مفهوم يطرحه ابن خلدون على صعيد سكان البوادي، هو مفهوم العصبية التي يصفها بأنها نوع من التضامن الاجتماعي القائم على صلة القربى والدفاع عنها. ويستنتج من خلال استخدام هذا المفهوم وارتباطه بالحياة البدوية ان البدوية او العمران البدوي بحاجة الى عصبية. والمجتمع الذي لا يشعر افراده بالالتحام فيما بينهم، يضمحل ويزول في مواجهة اخطار الحياة البدوية.

ابن خلدون يعتقد ان تأسيس الدول يعتمد على وجود العصبية، لكن استمرارها لا يحتاج الى العصبية. وتبقى هذه الدول مستمرة مالم تظهر عصبية اقوى تطالب بالملك. ويضع ابن خلدون الدين الى جانب العصبية، كأحد العوامل المؤثرة في تكوين الدول، لكنه يؤكد في نفس الوقت على ان نجاح الدعوة الدينية قرين بالتعصب للأنبياء وأئمة الدين.

يرى كذلك ان الدول لديها عمر طبيعي كالانسان، ويبلغ عادة ١٢٠ عاماً او ثلاثة أجيال، وكل جيل فيها يبلغ نحو ٤٠ عاماً. ويعتمد في هذا التخمين او التقدير على مشاهداته التاريخية المتصلة بتاريخ الأندلس عادة، فضلاً عن استناده الى بعض الاشارات الدينية كالآية «حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة» (الأحقاف، ١٥) التي تؤكد على ان الأربعين عاماً تدل على بلوغ حالة الكمال. وهذه الأجيال كما يراها ابن خلدون تمر في المراحل التالية: الخشونة والغلبة، والانغماس في النعمة مع الاحتفاظ بالملك، ثم الزوال بسبب الشيخوخة والضعف.

يشرح ابن خلدون كذلك حالات الدول ومراحلها، ويرى ان الدول تقطع منذ بدء تأسيسها والى سقوطها خمس مراحل عادة: فـي المرحلة الاولى التي هي مرحلة الانتصار، يستند الفرد الحاكم على العصبية. وفي المرحلة الثانية والتي تتثبت

سيطرة الحاكم، ينفرد الحاكم بالسلطة ويصبح صاحب اختيار مطلق. وفي المرحلة الثالثة يبدأ بقطف ثمار حكمه وسلطته، فيحل أوان التجمل والفراغ، فينفق الاموال الطائلة في تشييد الأبنية العامة وتجميل المدن. ويلجأ المرتبطون بالحكومة ورجالها خلال ذلك الى جمع الأموال واكتنازها وينزعون نحو حياة الرخاء. فيحل الازدهار الاقتصادي، وتتطور الصنائع، والفنون الجميلة، والعلوم في ظل اهتمامات الطبقة الحاكمة.

في المرحلة الرابعة يحل أوان القناعة والرضا بعد بلوغ الدولة الذروة. فتحصل القناعة للحكام والرعايا معاً. ويقلدون الأسلاف في التمتع بلذائذ الحياة غافلين عن مدى الجهد الذي بذله الأسلاف من اجل استحصال هذه اللذات. فهؤلاء يتصورون ان حياة الرخاء والعيش الهنيء الذي لديهم ومزايا التحضر التي يتميزون بها، موجودة دائماً وستبقى الى الأبد. فيصبح التمتع والالتذاذ واشباع أهوائهم النفسية، عادةً لهم، فيستندون الى وجود اشياء استحصلها القدماء، دون التفكير بالأشياء التي من الممكن ان تحصل فتؤدي الى ايجاد خلل في حياتهم تلك وتعكر عليهم صفوها.

في المرحلة الخامسة، تنحدر الدولة نحو الانحطاط والاضمحلال، وتبدأ آخر الأشواط، أي شوط الاسراف والتبذير، فتبلغ الدولة سن الشيخوخة ويحكم عليها اما بالموت التدريجي او الموت المفاجئ. فالاعتياد على الاسترخاء والرفاهية، يبعث على الضعف الجسماني والفساد الأخلاقي.

في ظل هذه المرحلة ينسى الحاكمون الأساليب الشجاعة الخاصة بالحياة البدوية ويفقدون القابلية على مجابهة العدوان الأجنبي. وتعمل الضرائب الطائلة والخوف من العدوان القادم من الخارج، على تثبيط آمال الناس والرعية، وتتوقف النشاطات الاقتصادية تماماً. فلا يقبل الناس على وضع المشاريع طويلة الأمد، وتخلو المدن من الناس، الامر الذي يؤدي اضطراب شؤون الدولة، ويختار الامراء والقادة وأقرباء السلطان المتذمرون السكن في نواح نائية، ثم تقسم الدولة الى

ولايات صغيرة. ويشرع الجنود المرتزقة في العاصمة بالتآمر لانتزاع الحكم من الحاكم، فلا يبقى للحكومة سوى اسمها. فتسقط تلك الدولة والحكومة في آخر المطاف اما عن طريق الغزو الأجنبي او الاضمحلال الداخلي او عن طريق كلا العاملين، وتنطفئ كانطفاء السراج الذي نفد زيته تماماً. توفي ابن خلدون قبل ان تسقط الأندلس تماماً على يد الاوربيين المسيحيين. واقترنت حياته مع عصر بني الأحمر، آخر سلالة حكمت الأندلس. ولاريب في ان الأحداث ومجريات الامور السياسية ـ الاجتماعية التي شهدتها تلك البلاد، كان لها تأثير كبير على صياغة نظرياته وبلورتها. والملاحظة المهمة في نظرياته هي انه يعطي الاصالة للعوامل الداخلية في انقراض الدول وسقوطها، رغم انه يولي اهمية للعوامل الخارجية ايضاً فيشير اليها كثيراً بعناوين من قبيل العصبية المنافسة او الهجوم الخارجي.

من خلال تحليل جامع وعلى ضوء العوامل الداخلية والخارجية المتداخلة في سقوط الأندلس، يمكن تقسيم عوامل فشل المسلمين وسقوط دولتهم في الأندلس الى مايلي:

١ ـ العوامل الداخلية

تم فتح الاندلس في عهد الدولة الاموية. غير ان هذه الدولة عملت من خلال البدع والانحرافات التي اوجدتها في المجتمع الاسلامي الأصيل، على ظهور العديد من المشاكل والأزمات في ذلك المجتمع، والتي من بينها توارث الحكم والخلافة، والتمييز العنصري، وطلب الدنيا، والانغماس في اللذائذ، واكتناز الثروات، والتنافس العشائري على الحكم. فانتقلت جميع هذه الانحرافات الى الاندلس بعد فتحها. ولذلك يمكن القول بجرأة ان الكثير من مشاكل المسلمين في الأندلس لها جذور في تركيبة وشكل الحكم الأموي وأزمات المجتمعات الاسلامية آنذاك.

٢ ـ العوامل الخارجية وضغوط النصارى

تحمل النصارى المسيحيون ضربات سياسية وجيو سياسية قاسية في اعقاب خروج الاندلس من أيديهم. ولذلك حاولوا تدارك تلك الهزيمة منذ ان دخل المسلمون الى بلاد الأندلس. فلم يدع هؤلاء اسلوباً إلّا واتخذوه من اجل بلوغ ذلك الهدف. وقاموا باتخاذ سياسات في هذا المجال بما يتناسب مع قوة المسلمين وضعفهم، منها ايجاد الفرقة والعداء بين المسلمين، وكذلك نشر الفساد الاخلاقي لاسيما بين الشباب.

٣ ـ العوامل الجيوسياسية

الى جانب العاملين السابقين، لابد من أخذ الأمر التالي بنظر الاعتبار ايضاً وهو ان هزيمة المسلمين في شبه جزيرة ايبيريا (الأندلس)، ناشئ الى حد ما عن عدم اخضاع تلك البلاد بشكل كامل وعدم تطهير بعض المدن والمناطق المسيحية لاسيما في الشمال والشمال الغربي. كما كانت بعض المدن والمناطق في مركز الأندلس على شكل جزر بين مناطق المسلمين، وقد استخدمها المهاجمون النصارى بشكل تدريجي، وكانت في الواقع جيوباً مسيحية تحاك فيها المكائد والمؤامرات ضد المسلمين.

أ ـ العوامل الداخلية لسقوط الاندلس

فتحت الأندلس من قبل المسلمين عام ٩٢هـ / ٧١١م. وكانت هذه الفترة تمثل ذروة الاقتدار الاموي. وتحقق ذلك الفتح في عهد عبدالملك بن مروان. ويحظى العصر الاموي من حيث التأثير في تاريخ الاسلام ومستقبل المسلمين بالأهمية على صعيدين:

١ ـ من حيث الفتح وتعاظم المقدرة السياسية لزعماء هذه الأسرة.

٢ ـ من حيث التغييرات الاساسية التي طرأت على اصول الدين وفروعه.

بالنسبة للصعيد الأول، يمكن القول ان رقعة الدولة الأموية قد ازدادت زيادة كبرى منذ عام ٤١ وحتى عام ١٣٢هـ بحيث انها كانت اوسع من الدولة العباسية.

اما الموضوع الثاني فيتسم بأهمية اكبر لأن اتساع مساحة الدولة الاسلامية في ظل مثل تلك الأجواء السياسية، لابد وأن يخلف آثاراً سيئة على المجتمعات الاسلامية الجديدة، ومن بينها الأندلس، ويصبح في نهاية المطاف من عوامل سقوط بعض الدول الاسلامية كالأندلس. ويمكن تلخيص التغييرات الأساسية التي أحدثتها هذه الاسرة في العالم الاسلامي بما يلي:

١ ـ استبدل نظام الحكم الاسلامي الذي يتم وفق اعتقاد أهل السنة على أساس المبايعة، بنظام حكم وراثي استبدادي. فتقوم الحكومة في ظل هذا الاسلوب الجديد بتحقيق أهواء السلطان ورغباته بدلاً من تنفيذ القوانين الالهية. ولذلك شاعت الانحرافات والبدع باسم الدين بين المسلمين. واتخذت الأسرة الاموية التي حكمت الأندلس عين هذا الاسلوب ايضاً.

٢ ـ عدم العمل بالمساواة التي تعد ركناً مهماً من أركان النظام الاسلامي، بينما ألغى القرآن والسنة النبوية الامتيازات كافة وعدَّ التقوى ملاك الامتياز والتكريم عند الله تعالى. واعتبر الأمويون العرق العربي أفضل الأعراق نظراً لانتماء الرسول محمد (ص) اليهم، واعتبروا قريشاً افضل من سائر العرب لأن الرسول (ص)منها. فنشأت معظم الاختلافات السياسية والاجتماعية في الأندلس عن هذا الانحراف لاسيما تلك الاختلافات التي كانت قائمة بين العرب القحطانيين والعرب العدنانيين في الأندلس.كما نشأ عن مثل هذه النظرة ايضاً النزاعات بين العرب والبربر، وكذلك بين المسلمين الفاتحين والمسلمين الجدد.

يقول الباحث الغربي مونتغمري وات بهذا الشأن: «الاحتلال السريع لشبه

جزيرة اسبانيا والسعي للامتداد الى فرنسا، لابد ان يكون لديه انعكاسات على العرب وحلفائهم البربر». فمعظم الصراعات بين العرب منبثقة عن التنافس بين القبائل والطوائف القبلية لاسيما بين آل قيس وآل كلب. فالخصومة بين هاتين القبيلتين، انما كانت استمراراً للخصومة والنزاع بين العرب العدنانيين والعرب القحطانيين في شبه الجزيرة العربية. وكان هذا العداء والتخاصم يسري أحياناً الى مجاميع اكبر قريبة نسبياً من هذه المجاميع، حتى ساهمت جميع القبائل العربية المتواجدة في الأندلس في ذلك التخاصم والصراع. وبعد عام ١٢١هـ / ٧٤٠م أصبح التنافس بين القبائل عاملاً سياسياً مهماً في الأندلس. فكان آل قيس وآل كلب يعملان كعمل الأحزاب الراهنة. فحينما كان الخليفة يستند الى احدى هاتين القبيلتين، تتعلق معظم المناصب بأفراد من تلك القبيلة».

٣ ـ انفاق ايرادات الدولة ودخولها على الحكام والمتنفذين بدلاً من انفاقها على الشؤون العامة. فكان اولئك الحكام يبددون تلك الأموال على ملذاتهم وشهواتهم، الأمر الذي خلق حالة التذمر بين صفوف المسلمين. وقد برزت تلك الحالة في الأندلس بشكل اكبر لأنها كانت خطاً متقدماً في المواجهة مابين الاسلام والمسيحية، الأمر الذي يجعل منها أرضية ملائمة للاستغلال من قبل المسيحيين.

٤ ـ استخدام اساليب القمع والسجن والتعذيب والقتل من قبل الحكام والولاة الامويين. فحادثة كربلاء عام ٦١هـ والمجزرةالتي ارتكبت في المدينة، وضرب الكعبة بالمنجنيق، وتنصيب الشخصيات الدموية السفاحة كولاة على المسلمين كالحجاج بن يوسف الثقفي، تعد جزءاً من الأعمال الاجرامية التي ارتكبها الامويون. ومارس الامويون الذين حكموا الاندلس نفس هذه الممارسات ايضاً واعتبروها أعمالاً عادية. لذلك كانوا يجيزون استخدام القوة في ابشع صورها من اجل فرض الأمن والثبات وحفظ الوحدة الظاهرية. ومنها ما يعرف في تاريخ الأندلس بيوم الفس. فهذه المجزرة وقعت في طليطلة عام ١٨١هـ / ٧٩٧م. ففيها دعا الحَكَم الأول جميع فضلاء طليطلة وكان معظمهم من المسلمين الأسبان والذين

سبق ان اعلنوا عن تذمرهم من حكومته ـ الى قصره بحجة الاشتراك في مراسم تكريم ولي العهد، لكنهم ما ان دخلو الى القصر حتى تم قطع رؤوسهم جميعاً، ثم القيت أجسادهم في خندق او فس. وفي عهد هذا الأمير الاموي ايضاً ارتكبت مجزرة اخرى في قرطبة عام ٢٠١هـ / ٨١٨م. وأدت اعماله القمعية الى تمرد سكان جنوب الوادي الكبير. وحينما انتصر عليهم جنود الأمير، قاموا بنهب منطقتهم واعدام ٣٠٠ من وجهائهم، بينما أجبر الباقون على الخروج من قرطبة، وتم حرث تلك المنطقة تماماً ومساواتها بالتراب.

٥ ـ تداول أشعار المدح والاطراء، وهي الطريقة التي كانت متداولة في العصر الجاهلي، ثم أصبحت مذمومة في عصر الرسول الاكرم (ص).

من جانب آخر شاعت الأشعار الغرامية، لاسيما ذلك الشعر الذي يصف محاسن النساء وأجسادهن. وقد بلغت هذه الظاهرة ذروتها في الأندلس. فكان هذا اللون من الشعر الذي بلغ حد المجون في بعض الاحيان يستنزف وقت الشعراء من جهة، ويحرض الشباب والرجال على الانغماس في الشهوة ويسوقهم نحو الاستغراق في اللذة، ويبعدهم عن الاهتمام بقضاياهم الاجتماعية والسياسية وما يتعرض له البلد من أخطار ومكائد.

٦ ـ تعاظم النزعة نحو التجمل في الحياة، والطعام، واللباس، والسكن، والأثاث، خلال العصر الاموي. فأخذت تُشيَّد القصور الفخمة الجميلة على الطراز الروماني، والمنتجعات الصيفية والشتوية، والحمامات الفخمة في مقر الحكومة بل وحتى في اماكن الصيد. فحينما تقوت شوكة الامويين، اخذوا يستخدمون قوتهم لاشباع شهواتهم، ويقطفون ثمار سلطانهم. ونشاهد مثل هذه السلوكيات في تاريخ الاندلس في عهد جميع الدول والسلالات كالامويين، وملوك الطوائف، والمرابطين، والموحدين، وبني الاحمر. فالزهراء التي شيدها عبدالرحمن الثالث والحَكَم الثاني خلال الفترة ٣٢٤ ـ ٣٥٠هـ / ٩٣٦ ـ ٩٦١م، تعد مصداقاً بارزاً للاسراف والتبذير والترف.

٧ ـ شرب الخمر وشراء الجواري المغنيات، كان امراً متداولاً في العصر الاموي. وقد انتقل هذا السلوك غير الاسلامي مع الفاتحين الى البلاد المفتوحة حديثاً ومنها الأندلس. لذلك لابد من الاعتراف بأن مثل هذه السلوكيات غير الاسلامية شاعت في الاندلس الاسلامية منذ البداية، لأن الثقافة المنحرفة المنبثقة من قلب الحكم الأموي، استمرت في بلاد الاندلس باستمرار ذلك الحكم فيها بعد سقوطه في دمشق.

أرضية الفساد الأخلاقي والاجتماعي التي ترسخت في العصر الاموي، دخلت الى بلاد الأندلس ايضاً. وعمل الاوربيون المسيحيون على ترسيخ هذه الثقافة.

ما سبق يؤكد على ان خط الانحراف قد دخل الى الأندلس عن طريق حكومة الامويين. فبما ان سكان الأندلس لم يكن لديهم ادراك للاسلام الحقيقي، لذلك فان ما ادركوه من الاسلام لم يكن سوى قراءة ناقصة ومحرفة للاسلام. والحقيقة هي ان وضع الانحرافات والبدع التي كانت منتشرة في ايام بني امية، الى جانب القيم الاسلامية الأصيلة ومسخ الكثير من التعاليم الاسلامية، تعد العامل الاساس الذي يقف خلف الضعف التدريجي لمسلمي الأندلس، وهو الأمر الذي وفر الأرضية المناسبة للعدو الخارجي.

ب ـ العوامل الخارجية وضغوط المسيحيين

الانتصار السريع الصاعق الذي حققه المسلحون في فتح الاندلس، وبعد اقل من خمسين عاماً على فتح بيت المقدس وفلسطين، كان بمثابة ضربة قاصمة للنصارى. وكان المسلمون في حالة زحف في بلاد النصارى من جهتين: ففي الشرق كان زحف المسلمين في شبه جزيرة الأناضول وآسيا الصغرى، بطيئاً، ثم توقف تماماً بسبب مقاومة الامبراطورية البيزنطية. وفي القرن ٥هـ / ١١م نجح الاتراك السلاجقة في الحاق الهزيمة بالمسيحيين في معركة ملازجرت، ومن ثم الاستيلاء على كل شبه جزيرة الأناضول. ولم تتوقف هذه العملية حتى مع نشوب الحروب

الصليبية. اذ استطاع المسلمون الدخول الى شبه جزيرة البلقان جنوب شرقي اوربا وذلك في القرن ٨هـ / ١٤م.

وفي الشرق نجح المسلمون منذ القرن ٢هـ / ٨م في الدخول الى اوربا من جنوبها الغربي والاستيلاء على الجزء الأعظم من شبه جزيرة ايبيريا. وبعثت هذه الأوضاع القلق الشديد لدى مسيحيي اوربا لذلك هبوا لتنفيذ مخططين:

قاموا في الجنوب الشرقي بشن الحروب الصليبية فضلاً عن اتخاذ الخطوات اللازمة للحيلولة دون زحف المسلمين في اوربا. وقد فشل مخطط الحروب الصليبية وتمكن المسلمون من الدخول الى اوربا من هذا الجانب. اما في اسبانيا فقد قاموا بوضع مشروع طويل الأمد، فوضعوا الزحف خطوة خطوة استراتيجية لهم. وقد توخى الاوربيون من هذه الاستراتيجية هدفين: الاول هو الاستعادة التدريجية لأسبانيا من خلال استخدام القوة العسكرية واستغلال نقاط الضعف السياسي والعسكري للمسلمين. والثاني هو القيام بغزو ثقافي للمجتمع الاسلامي في الاندلس وافراغه من محتواه الاسلامي من خلال استغلال الأزمات الفكرية والثقافية التي كانت تعاني منها الدول التي ظهرت في الاندلس، كالامويين، وملوكالطوائف، والمرابطين، والموحدين.

الاستعادة التدريجية لأسبانيا

منذ ان وقعت الأندلس في يد المسلمين بدأ التخطيط لاستعادتها، وذلك حينما اعتبر البابا استعادتها واجباً دينياً. وكانت المرحلة الاولى عبارة عن الاحتفاظ بالأراضي الصغيرة التي لم تخضع للمسلمين في شبه جزيرةايبيريا. فبالرغم من فتح المسلمين لشبه جزيرة ايبيريا او الاندلس حسب تسمية المسلمين، إلّا ان المسيحيين احتفظوا بشريط ضيق عند السفح الشمالي لجبال بيرنه على امتداد سواحل خليج بيسكي الحالي. وكان هذا الشريط يقسم الى منطقتين هما: استورياس، وباسك (Basque)(٨٦).

وكانت المرحلة الثانيةعبارة عن زحف المسيحيين نحو الجنوب في اعقاب المعارك التي نشبت بين العرب والبربر. فالاختلاف بين العرب والبربر الذي له جذور في البدع التي ظهرت في العصر الأموي، ناجم عن الشعور بالتفوق العربي على البربر، الامر الذي أدى الى وقوع حروب دموية بين هذين الفريقين المسلمين. كما وقع المسلمون في أزمة خانقة في اعقاب هزيمتهم في معركة بلاط الشهداء التي وقعت في فرنسا الحالية. وفي تلك الفترة بالذات بلغ تمرد البربر ذروته في افريقيا. ويبدو ان بعض متمردي البربر دخلوا الى الأندلس لتحريض البربر فيها بالتمرد على العرب. فبالرغم من ان البربر هم الذين فتحوا الاندلس لكن العرب استولوا على مقاليد الحكم فيها(٨٧).

كذلك يعتقد بعض المؤرخين ان العرب قد اختاروا أفضل مناطق الأندلس، بينما تركوا للبربر البراري والجبال في الشمال والشمال الغربي. غير ان هذا الرأي رفضه مؤرخون آخرون(٨٨).

لربما يكون امساك الامويين وكذلك العرب القيسيين بزمام الامور في الأندلس، العامل الأهم في تمرد البربر وثورتهم. فالقيسيون كانوا متعصبين الى حد بعيد، وكانوا ينظرون الى الآخرين ـ ولاسيما الى البربر ـ بعين الاحتقار. فهؤلاء لم يكونوا على وئام حتى مع العرب اليمنيين، بينما كان هناك تعاطف مشترك بين البربر واليمنيين، لأن اليمنيين يتعرضون كالبربر للضغوط والاجحاف(٨٩). وعلى هذا الضوء من الطبيعي ان يثور بربر الأندلس حينما تترامى الى مسامعهم انباء تمرد ابناء قوميتهم في افريقيا.

انشغال العرب والبربر بتلك الصراعات والحروب، منعهم عن القيام باعمار الأندلس وبنائها. ومن جانب آخر ادى تشدد العرب الى شعور البربر بالقلق من وجودهم في الاندلس، لذلك اخذوا يهاجرون منها زرافات زرافات الى شمال افريقيا. فخلت القرى والمناطق الزراعية من البربر ثم من العرب الى حدما، وانخفض انتاج المحصولات الزراعية بشكل كبير، ثم حلت مجاعة كبرى بالأندلس.

كان عدد البربر المهاجرين الى افريقيا كبيراً جداً، اذ خلت المـناطق الشماليـة والغربية في الأندلس من سكانها تقريباً، وهلك الكثير من العرب والبربر بسبب المجاعة، بينما هاجر البعض الى جنوب وشرق الأندلس، فيما خرج الكثيرون مـن الاندلس. وانتهزت الدولة المسيحية التي كـانت محـصورة في الشريـط السـاحلي لخليج بيسكاي، فرصة خلو تلك المناطق من المسلمين، فبسطت نـفوذها عـليها وأصبحت مساحتها أضعاف المساحة الاولى.

خلال تلك الفترة كانت بعض نواحي غاليسيا تُحكم من قبل شخص يـدعى الفونسو بدرو المعروف بألفونسو الأول. وكان حاكماً نشطاً وطموحاً. واستطاع ان يضم الى امارته الصغيرة منطقة كانتابريا، فوسع تلك الامارة الى خارج الصحراء القاحلة التي لجأ اليها خوفاً من الحروب التي شنها عقبة بن الحجاج. وقد أمسك بزمام الامور خلال فترة الحروب الداخلية بين المسلمين، فـانتهز تـلك الفـرصة لتوسيع الأرض الخاضعة له. لذلك حينما أمسك خليفته من بعده بـزمام الامـور، كانت تلك الامارة الصغيرة قد تحولت الى بلد لديه القابلية على الاستمرار. وليس من باب الاعتباط ان يعتبر الأسبان حكومة الفونسو الأول (٧٣٩ ـ ٧٥٧م)، هي الولادة الحقيقية لأسبانيا المسيحية(٩٠).

بعض المؤرخين ـ ومنهم هركولند ـ يعتبرونه زعيم عصابات كانت تغير على القرى والقصبات وتمارس عمليات السطو والسلب. وليس من المستبعد أن تكون بعض الدوافع الدينية قد لعبت دوراً مهماً في بعض ممارساته وأعماله. ومهما يكن من أمر، فقد كانت لهـذا الأمـير فـتوحات وحـروب، واتسـعت في عـهده دولة استورياس الفتية بشكل غير متوقع، وانضم اليها من بعده نحو خمس شبه جزيرة ايبيريا(٩١).

بعد أن استتبت الامور لألفونسو، شاهد هجرة البربـر القـاطنين في مـناطق استورياس، وكانتابريا، وغاليسيا، من تلك المناطق والانطلاق نحو الجنوب. كـما ادرك ان تلك الهجرة لم تقتصر على البربر فقط، وانما شملت العرب ايـضاً، اذ ان

هؤلاء العرب اخذوا ينزحون من تلك المناطق النائية الى المناطق الوسطى والجنوبية، فضلاً عن مقتل الكثيرين منهم بفعل الحروب والثورات العرقية والقبلية. لذلك تعد هجرة المسلمين ـ عرباً كانوا ام بربر ـ من تلك المناطق، حدثاً مهماً ومصيرياً. فبالرغم من الجهود والمشاق التي بذلت لفتح تلك المناطق النائية واستقرار المسلمين فيها، إلّا ان المسلمين فرطوا بها، وتركوها لرحمة القدر.

وجد الفونسو الأول ان الفرصة قد سنحت له تماماً لتوجيه ضربة قاصمة للمسلمين في الاندلس. فكانت خطوته الاولى على هذا الطريق تحريض المسيحيين القاطنين في المناطق الشمالية على الخروج عن طاعة المسلمين والتمرد عليهم. فتمرد المسيحيون في غاليسيا والمناطق المجاورة واستخدموا جميع الوسائل لتوجيه الضربات للمسلمين.

لابد من الاشارة هنا الى التاريخ المحرف الذي كتبه المؤرخون المسيحيون. فقد سعى هؤلاء الى تضخيم الفونسو الاول والتبجح بفتوحاته، بينما حقيقة الأمر هي انه دخل الى غرب الاندلس وشمال غربها بدون قتال لخلو تلك المناطق ليس من المقاتلين فحسب وانما حتى من السكان ايضاً. ويتبجح المؤرخون النصارى انهم استولوا على هذه المناطق بقوة السيف، وانهم حرروا مدن براغا، بورتو، ويزيو، ليون، زامورا، ليدسما، سالامانكا، سالدانا، سيمانكاس، سغوفيا، اويلا، اوكا، اوسما.

جميع هذه المدن والمناطق، كان المسلمون قد فتحوها بعد ان قدموا التضحيات وتحملوا العناء والمشقة والمكابدة، لكن العرب والبربر قدموها لقمة سائغة للمسيحيين بفعل الحروب القبلية والعرقية العمياء. وفقدت الأندلس ما يقرب من ربعها قبل دخول عبدالرحمن الداخل اليها بقليل.

قطعت الدولة المسيحية الكائنة شمال الأندلس مساراً دام مئات السنين من اجل السيطرة الكاملة على شبه جزيرة ايبيريا وبلاد الأندلس. فهذه الدولة التي كانت في يوم ما امارة لعقبة بن الحجاج السلولي وكادت تسقط قبل الحرب بين العرب والبربر، اخذت تتسع وتكبر منتهزة الأجواء التي وفرتها الصراعات الأهلية.

وتحولت الى نواة مقاومة ومركز خطر يهدد المسلمين والدولة الاسلامية في الأندلس.

الامتداد الجغرافي للمسيحيين في شبه جزيرة ايبيريا، حدث من بعد الفونسو الأول على مرحلتين: المرحلة الاولى منذ عام ١٤٠هـ / ٧٥٨م وحتى عام ٥٤٠هـ / ١٠٣٠م. والمرحلة الثانية منذ عام ٥٤٠هـ / ١٠٣٠م وحتى الاستيلاء الكامل على شبه جزيرة ايبيريا في عام ٨٩٨هـ / ١٤٩٢م. فخلال هذه الفترة التي استمرت نحو ٦٥٠ عاماً، كان المسيحيون يزحفون في هذه البلاد شيئاً فشيئاً انطلاقاً من الشمال باتجاه الجنوب مستغلين مشاكل المسلمين وصراعاتهم وفقدان الانسجام فيما بينهم.

حتى عام ١٩٦هـ / ٨١٤م استطاع المسيحيون انتزاع جميع الاراضي الواقعة على الضفاف الشمالية لنهر ابرو الكائن في شمال شرقي الأندلس. وكان زمام المبادرة خلال هذه المرحلة في يدالحكومة الفرنسية بزعامة شارلمان. وفي المقابل نجح المسلمون في الاستيلاء على جزء من الأراضي التي سيطر عليها الفونسو والممتدة حتى الضفة الجنوبية لنهر دوفرة(٩٢). غير ان هذا الأمر لم يترك تأثيراً مصيرياً على الجغرافيا السياسية للأندلس وشبه جزيرة ايبيريا. لذلك حتى عام ٢٩٨هـ / ٩١٠م نجح المسيحيون ثانية في الاستيلاء على جزء من الأراضي الواقعة بين نهري دويره (دورو) وتاجة. وفي المقابل نجح المسلمون في عبور نهر ابرو والاستيلاء على مدينة سرقسطة والمناطق المحيطة بها والوصول الى سفوح جبال بيرنه.

حتى عام ١٠٩٥م تبادل المسلمون والمسيحيون مرتين السيطرة على المناطق الوسطى من الأندلس. وفي هذه المرحلة التي تعرف بعصر ملوك الطوائف في الأندلس، كانت الاندلس قد تقاسمتها سلالات مختلفة، فكان المسيحيون يزحفون خلال ذلك بهدوء نحو الجنوب، حتى استطاعوا الاستيلاء على نصف بلاد الاندلس حتى عام ٤٨٨هـ / ١٠٩٥م، ومن بينها مدينة طليطلة الاستراتيجية التي تعتبر مركز الثقل الجغرافي في الأندلس.

استمر زحف المسيحيين نحو الجنوب بحيث كانوا قد استولوا على ٦٠٪ من بلاد الأندلس في عام ٥٧٦هـ / ١١٨٠م. وفي هذا العام تم تقسيم الجزء المسيحي من شبه جزيرة ايبيريا بين حكومات البرتغال، وليون، وقشتاله (Castile)، وأرغون، ونباره (نافارا Navarra). بينما ظل الجزء المسلم تحت سيطرة الموحدين حتى عام ٦٢٠هـ / ١٢٢٣م. ففي هذا العام توفي آخر خليفة في السلالة الموحدية ولم يكن لديه ولد يخلفه، فنشبت صراعات بين افراد هذه السلالة على خلافته، فأنهت هذه الصراعات حالة المجابهة التي كانت لدى المسلمين للزحف المسيحي. فقاد فرديناند الثالث ـ ملك قشتالة ـ سلسلة من الغزوات منذ عام ١٢٣١م حتى نجح في فتح قلب الأندلس، اذ استولى على قرطبة عام ٦٣٣هـ / ١٢٣٦م، واشبيلية عام ٦٤٥هـ / ١٢٤٨م. ثم أتبع المسيحيون تلك الفتوحات بسلسلة من العمليات في الشرق استمرت نحو عشرين عاماً أنهت في آخر المطاف حكم المسلمين لبلاد الأندلس عدا غرناطة(٩٣).

كانت بارقة الأمل الوحيدة للمسلمين، ظهور دولة بني الأحمر في غرناطة. ففي عام ٦٢٨هـ / ١٢٣١م أسس محمد بن يوسف بن نصر المعروف بابن الأحمر دولة في غرناطة. وقد اتخذ سياسة ذكية جداً فاستخدم المسيحيين ضد خصومه المسلمين، ثم استخدم مسلمي افريقيا الشمالية للوقوف بوجه المسيحيين.

لربما يقف خلف العمر الطويل نسبياً لهذه الدولة عاملان جغرافيان هما: الأول هو الطبيعة الجبلية التي تتميز بها غرناطة، والثاني هو قربها من أفريقيا. وتتكون معظم أراضي غرناطة من جبال مرتفعة الى حد ما، فكان ذلك سبباً لتحويلها الى حصن طبيعي. وفضلاً عن هذا الحصن الطبيعي كانت توجد قلاع وحصون اخرى تزيد من قابليتها الدفاعية كثيراً. فحينما كانت الأوضاع هادئة، لم يكن لدى نصارى الشمال لاسيما حكام قشتالة، اي مبرر منطقي لمهاجمة غرناطة، رغم انهم كانوا يتحينون الفرص المناسبة للانقضاض عليها، ويحرصون على عدم انضمامها الى دول شمال افريقيا.

كانت المشاكل الداخلية التي تعاني منها غرناطة، كثيرة جداً. فالاسراف والنفقات الطائلة التي لا مبرر لها لاسيا على القصور الفخمة، عملت على اضعاف الدولة مالياً. كما حصل لون من الصراع على السلطة بين امراء الاسرة الحاكمة لاسيا منذ نهاية القرن ٧هـ / ١٤م. فكما كان لهذه العوامل الداخلية وغيرها تأثير على اسقاط بني الاحمر، كان لتعاظم الدول المسيحية في شبه جزيرةايبيريا وضغوطها المتزايدة تأثير ايضاً. وكانت قوة المسيحيين قد تعاظمت كثيراً بفعل الاتحاد الذي حصل ما بين ارغوان وقشتالة عن طريق زواج فرديناند وايزابيلا. وكانت ايزابيلا قد صارت ملكة على قشتالة عام ١٤٧٤م، بينما تولى فرديناند الثاني مقاليد الحكم في ارغوان عام ١٤٧٩م. وكان استيلاء المسيحيين على جبل طارق في عام ١٤٦٢م. تعبيراً عن الموقف القوي الذي أخذ يتبلور لدى المسيحيين.

في عام ١٤٨١م قام بعض المسلمين بانتزاع قصر الزهراء من المسيحيين، فكان ذلك العمل ذريعة لمهاجمة غرناطة من قبل فرديناند وايزابيلا، ووضع نهاية للوجود الاسلامي في غرناطة.

تجنب الحكام المسيحيون القيام بحملة عسكرية شاملة ومتكاملة، وانما وضعوا خطة لتأجيج الاختلاف بين المسلمين ودق اسفين الفرقة بينهم من خلال الوقوف الى جانب فريق منهم، ومهاجمة الفريق الآخر. فاستطاعوا من خلال ذلك محاصرة غرناطة خلال عدة مراحل. وبدأ الزحف المسيحي النهائي نحو غرناطة في عام ٨٩٧هـ / ١٤٩١م. وأدرك المدافعون عن غرناطة في ظل تلك الظروف القاهرة ان الدفاع عنها غير ممكن، فوافقوا على تسليمها ضمن شروط سرية وافق عليها الجانبان. وحينما ودع ابوعبدالله ـ آخر سلاطين بني الأحمر ـ الاندلس من هضبة مشرفة على غرناطة، تكون الاندلس قد خرجت من ايدي المسلمين بصورة مؤلمة وحزينة الى الأبد.

المسلمون والمسيحيون ينظرون الى سقوط الاندلس الاسلامية من زاويتين

مختلفتين: فالمسيحيون يشعرون بضرورة احياء اسبانيا المسيحية وانتزاعها من المسلمين، لأن ذلك قد أعاد لأسبانيا عظمتها وجعلها بعد سبعمائة عام من السيطرة العربية، ارضا مسيحية لها وجود على الخريطة العالمية. والمسلمون يعتقدون ان المسيحيين الغربيين كانوا يخططون منذ البداية للقضاء على الثقافة الاسلامية وحضارة المسلمين في الاندلس، ومارسوا شتى النشاطات التخريبية في المجتمع الاسلامي لتحقيق هذا الغرض، وقادوا المجتمع الاسلامي الاندلسي نحو الانحطاط والانهيار من خلال خطة تدريجية مستغلين حسن نية المسلمين وتسامحهم مع اتباع الأديان الاخرى.

قلنا قبل الآن، ان ارضية انحطاط المسلمين وانحرافهم فكرياً وثقافياً قد توافرت من خلال ممارسات الدولة الاموية في الأندلس. وقد بلغ الغزو الثقافي المسيحي ذروته في عهد ملوك الطوائف ولاسيا في عهد بني الأحمر. والحقيقة هي ان معظم النشاطات المسيحية المضادة للثقافة الاسلامية والتي سجلها المؤرخون المسلمون، كانت قد جرت خلال الفترة التي حكم بها بنو الأحمر غرناطة، اي تتصل بآخر قرنين ونصف من حضور المسلمين في الأندلس.

كانت غرناطة قلعة حصينة وملجأً آمناً للمهاجرين الذين هاجروا من المناطق الخاضعة للسيطرة المسيحية، وذلك في نهاية دولة الموحدين، وفيما كان المسلمون على مشارف السقوط النهائي. قام خلال تلك الفترة رجل يدعى ابن الأحمر فاستولى على مدن جيان، وبسطة، ووادي آش والقلاع المحيطة به، ثم سيطر على شريش، ومالقة، وقرمونه، ثم استولى في المرحلة الأخيرة على غرناطة. فأصبحت غرناطة منذ ذلك الحين (٦٣٥هـ) وحتى سقوط الأندلس نهائياً في عام ٨٩٨هـ / ١٤٩٢م، عاصمة لدولة بني الأحمر.

حين ظهور بني الأحمر، كانت جميع مدن الأندلس ومراكزها قد سقطت في يد المسيحيين ولم تبق في يد المسلمين سوى غرناطة. ومما يجدر ذكره هو انه ابرم مع فرديناند ـ ملك قشتالة ـ معاهدة تعاون وصداقة. وحينما حاصرت قوات فرديناند

مدينة اشبيلية، بعث ابن الاحمر جنوداً لدعم فرديناند، وفاءً منه لبنود تلك المعاهدة، وللثأر من سكان اشبيلية المسلمين الذين كانوا قد تمردوا عليه. وتوفي ابن الاحمر عن ٨٠ عاماً وخلف حكومة تحمل معها بذور الاختلاف الذي أفسد جميع مدن الاندلس وأضاعها.

في أعقاب انتصار المسلمين في حرب زلاقة عام ٤٧٩هـ/ ١٠٨٦م وهزيمة الفونسو السادس، وظهور دولة المرابطين، اشتدت عند المسيحين سياسة القضاء على الاسلام في الأندلس. وتدخل البابا شخصياً في هذا الأمر واستخدم نفوذه الديني الذي كان له تأثير كبير على روح الحكام الغربيين والنصارى، للقضاء على المسلمين في الأندلس. فأصبح هناك تأكيد على استغلال الاختلافات بين الزعماء والحكام المسلمين. ففي اجتماع ضم الفونسو ودوق البندقية طلب الفونسو من القائد العربي برّاق بن عمار ان ينصر النصارى في استئصال الاسلام من الأندلس. فكان جواب براق كالتالي: اعلم ان الأسد لا يصاد إلّا بالمكر والحيلة. فالصيادون يسقون الاسد الغاضب القوي خمراً يأخذ بقوته كي يسهل أسره. وانت تعلم بأن الحديد لا يطرق إلّا بالحديد(٩٤).

زعم دوق البندقية خلال ذلك اللقاء ان الجيش المسيحي الجرار قادر على ابادة المسلمين خلال فترة قصيرة. فأكد له براق ان الأمر ليس بهذه السهولة. فالمسلمون ملتزمون بدينهم، ويدافعون عن شرفهم بأرواحهم. لكنه أشار من جانب اخر الى ان المسلمين يتميزون بنقطة ضعف كبيرة وهي انهم اناس يحسنون الظن بكل أحد، ولذلك يمكن استغلال نقطة الضعف هذه(٩٥).

أوصى براق بن عمار المسيحيين بالاحجام عن المجابهة المباشرة مع المسلمين، واللجوء الى عقد اتفاقية معهم تفرض عليهم الالتزام بثلاثة اشياء: الاول الحرية في نشر الدين، والثاني الحرية في تعليم المسلمين، والثالث الحرية في التجارة معهم. واكد لهم ان النصر سيكون حليفاً لهم لو استطاعوا استحصال هذه الامتيازات الثلاثة من المسلمين(٩٦).

وأعجب الفونس باقتراحات براق وعقد العزم على العمل بها لأنه كان يعلم علماً جيداً أن تحقيق النصر العسكري على المسلمين في ظل تلك الظروف أمراً متعذراً، ولذلك وجه شكره لذلك القائد الخائن(٩٧).

اتفاقية المكر

بعد ذلك عقد اجتماع سري موسع حضره البابا، ودوق البندقية، والنبلاء الاوربيون ومعهم براق بن عمار. وجرت فيه مداولات كثيرة تمخضت عن كتابة مسودة اتفاقية وفق الشروط التي اشار اليها براق بن عمار. وحمل مسودة تلك الاتفاقية اثنان من المعتمدين لدى المسيحيين، الى الحكام المسلمين في الأندلس. فاستلم تلك المسودة مالك بن عباد زعيم المسلمين وأمير قرطبة. وكان قد استعد وتأهب لقتال جيش البابا وبارونات اوربا المسيحية.

استدعى مالك قادة الجيش وكبار رجال الدولة وحكام المدن مثل اشبيلية، وطليطلة، وبلنسية، ومالقة، وغرناطة، والجزيرة الخضراء من اجل التشاور ودراسة مسودة اتفاقية السلام. فحضر الجميع الى قرطبة خلال عدة ايام وكان بعضهم يمتطي الجياد الأصيلة في منتهى الغرور. وكان احدهم ويدعى عدي بن أبي عامر ـ حاكم بلنسية ـ قد أتى وخلفه ٢٠٠ فارس كانت سنابك خيولهم من الذهب الخالص. وكان مالك بن عباد شيّد في قرطبة قصراً عظيماً لاستقبال كبار الضيوف، تحيط به البساتين والحدائق. وفي ذلك القصر تماثيل فضية في صور الطيور والحيوانات التي تخرج المياه من افواهها. وقد قال الشاعر ابن زيدون في ذلك القصر:

قصرٌ يُقر العينَ منه ناظرٌ بهجُ الجوانب، لو مشى لاختالا

وانخدع المسلمون الأندلسيون بالمسيحيين، فوافقوا على تلك المسودة والشروط التي وردت فيها، ولم يعارضها سوى امير يدعى قيس بن مصعب، لكنه لم يؤخذ

برأيه. وأمضى اولئك الامراء شهراً كاملاً في ضيافة مالك بن عباد مستغرقين في اللذائذ والأفراح في غفلة عما كان يحوكه العدو لهم من مؤامرات ودسائس. وقد قال الشاعر العربي في ذلك:

ومن رعى غنماً في أرضٍ مسبعةٍ ونامَ عنها، تولّى رعيه الأسدُ

بداية الانحطاط

في اعقاب ابرام معاهدة الصلح مع المسيحيين، اخذت اخلاق مسلمي الأندلس وسلوكياتهم تنزع نحو الفساد والانحطاط. وتوزع القساوسة والمبشرون المسيحيون في المدن الاسلامية، واخذوا يشيّدون المدارس ويدعون للديانة المسيحية. ومن اولى الخطوات التي خطاها رجال الدين المسيحي انهم انشأوا بستاناً ومتنزهاً على ضفاف نهر قرطبة وشيّدوا فيه مبنى جميلاً خاصاً بنزهة الحكام وكبار الشخصيات المسلمة. فأخذ يرتاده المسلمون ـ لاسيما في يوم الأحد ـ للنزهة وكذلك للتمتع برؤية الفتيات المسيحيات.

يذكر عبدالواحد المراكشي في كتاب تاريخه المسمى «المُعجِب في تلخيص أخبار المغرب» ان دوق البندقية شيّد في نفس ذلك العام الذي تم فيه ابرام تلك الاتفاقية، اربع مدارس كبرى، كان التعليم فيها عاماً ومجانياً بحيث يتاح لأبناء المسلمين التعلّم فيها(٩٨).

خلال تلك الفترة، كانت مدارس المسلمين في قرطبة وسائر مدن الأندلس الاخرى مغلقة تقريباً، الأمر الذي أجبر أبناء المسلمين على التسجيل في المدارس المسيحية، وتلقيهم فيها للتعاليم والأخلاق والخصوصيات المسيحية، لاسيما في بلنسية التي كان فيها للقساوسةالنصارى نفوذ كبير.

ابن ذي النون الغافري الذي خلف عدي بن ابي عامر، فسح المجال لرجال الدين المسيحي والمبشرين النصارى للعمل كيفما يشاؤون بحيث باتوا يتدخلون في

جميع الامور والأعمال، حتى قيل ان ابن ذي النون كان على علاقة خفية بـالبابا ويتقاضى منه الرشاوي.

لعب جندل بن حمود ـ امير أشبيلية ـ دوراً مهماً في تلك التغييرات. في تلك الفترة التي قَدِمَ فيها مع سائر الامراء المسلمين الى قرطبة للتشاور بشأن معاهدة الصلح مع المسيحيين، تلقى رسالة سرية من البابا وعده فيه بتنصيبه ملكاً عـلى الأندلس بأسرها، وطمأنه على ان جميع البارونات والنبلاء المسيحيين موافـقون على ذلك. وعلى هذا الأساس عاد مسرعاً الى اشبيلية بانتظار الفرصة اللازمـة لبلوغ ذلك الهدف.

وطبقاً للاقتراح الذي قدمه براق بن عمار أخذت الخمور الاوربية تتدفق على الاندلس لافساد الشباب المسلمين. وقام قس نصراني بشراء جميع الأعـناب في قرطبة وأقسم انه لن يبيع الخمر الذي سيستحصله منها إلّا على الطلاب المسلمين لاسيما اولئك الذين يدرسون في المدارس المسيحية. فنتج عن كل تلك المخـططات التي حيكت للمسلمين بدقة مايلي:

١ ـ اصـبح شرب الخـمر الذي كـان المسـلمون في الأنـدلس يمـتنعون عـنه ويعتبرونه عملاً محرماً ومقززاً وعاراً، ممارسة عادية وشائعة لاسيما بين الشـباب المسلمين المتخرجين من المدارس المسيحية، حتى اصبح شربه من خـصوصيات المثقفين والتجديديين!

٢ ـ عمل الادمان على شرب الخمر وتحوله الى ممارسة عادية، على خلع لباس الوقار والحياء عن المسلمين، فصار السكر جزءاً من سلوكياتهم وأخلاقهم.

٣ ـ أخذ الشباب المدمنون على الخمر، يحتقرون اخلاق وسلوكيات آبـائهم، ويصفون آباءهم وأجدادهم بانهم متخلفون ورجعيون.

٤ ـ خلع المسلمون ثياب الصوف والشعر ـ وهو زِي مجاهدي الاسلام ولباس الصبر والعمل ـ وارتدوا بدلاً منها ثياب الحرير والديباج.

٥ ـ تجاهل الناس تعاليم الاسلام وأشاحوا عنها لاسيما القدوم الى المساجد وأداء الصلاة التي تعد عمود الدين والمدافع عن معنويات المسلمين وسلوكياتهم. فأصبحت المساجد مهجورة ووسخة ولا تجد فيها سوى الشيوخ والطاعنين في السن.

٦ ـ انشغل الشباب المسلمون في النوادي ودور البغاء والمراقص التي كان يديرها النصارى، وتعمل فيها الفتيات المسيحيات التي جاء بهن القساوسة لافساد المسلمين. فكان أبناء المسلمين يسهرون في تلك الأماكن حتى وقت متأخر من الليل.

٧ ـ شاعت في المجتمع الاسلامي حالة الاسترخاء والاستغراق في اللذائذ والميل الى التجمل وارتداء الملابس الفاخرة، بحيث اخذ الناس يتنافسون فيما بينهم على السكن في القصور والخروج بثياب ثمينة والتزين. ولما كان من الصعب توفير المال لتغطية مثل هذه النفقات الباهضة، ظهرت حالات الحصول على المال بطرق غير مشروعة كالرشوة والاختلاس والفساد الاداري. كما باتت الطبقات المنتجة للثروة كالمزارعين والعمال، في حالة يرثى لها وأخذت تزداد فقراً ومسكنة في كل يوم. وكان رجال الدين المسيحي يعملون بكل مالديهم من قوى وامكانات على تفاقم تلك الظواهر وتعميقها(٩٩).

سقوط مدينة بلنسية

استشرى الفساد الأخلاقي بين الحكام المسلمين الى درجة بحيث وقع المعتصم بن صمادح ـ أمير المرية ـ في غرام فتاة مسيحية، وانتزعها من ابيها بالقوة فلجأ والدها الى جندل بن حمود أمير اشبيلية. فبعث الأخير جيشاً نحو المرية لمعاقبة المعتصم، لكنه كان يسعى في حقيقة الأمر لاسترضاء البابا. ووجد المسيحيون في الحرب بين أميرين مسلمين، أمراً يصب في اهدافهم ويحقق لهم طموحاتهم القديمة، فأمدوا جندل بن حمود بالكثير من المقاتلين، فلحقت الهزيمة بابن صمادح وسقطت

المرية بيد ابن حمود، لكنها في الحقيقة قد سقطت بيد المسيحين. وتعد هذه، اول ضربة عسكرية توجه للمسلمين في الاندلس بعد اتفاقية السلام مع البابا والنصارى.

في ٤ جُمادى الثانية ٤٨٦ / ١٠٩٤ سمع الحصين بن جعفر ـ قائد الجيش في بلنسية ـ ان ابن ذي النون ـ وزير عدي بن عبد العزيز ـ لديه مكاتبات واتصالات مع المسيحيين، ووعدهم سراً بتسليم قلاع بلنسية اليهم. فأسرع للالتقاء به، لكنه لم ينجح في ثنيه عن عزمه وخيانة المسلمين. فقام بتسليم تلك القلاع للجيش المسيحي واستولى المسيحيون على بلنسية، وقاموا بعمليات قتل ونهب وسلب واعتداء على الأعراض حتى انهم اخذوا يغتصبون الفتيات والنساء المسلمات امام اعين آبائهن وامهاتهن وأزواجهن. وقام الجيش المسيحي بقتل ١٣ ألف رجل مسلم بتهمة الدفاع عن شرفهم وأزواجهم وأبنائهم، كما قتلوا ٣٠ ألف رجل وإمرأة من المسلمين لأنهم رفضوا اعتناق الدين النصراني. وأحرقوا مسجد المدينة ومدرستها الكبرى. وتم احتلال مدينة بلنسية بسرعة مذهلة بحيث لم تتح الفرصة لحكام وأمراء المدن الاخرى ارسال قوات للدفاع عن تلك المدينة والتصدي للهجوم المسيحي.

بينما تأهب عدي بن العزيز للزحف نحو بلنسية واستعادتها من المسيحيين، طرق سمعه خبر مفاجئ يقول ان جيوش العدو قد ترجلت في جزيرتي ميورقة (Majorka)، ومنورقة (Minorka) التي تدعى بالجزيرة الخضراء ايضاً، لذلك قرر الاحتفاظ بقواته للدفاع عن قرطبة.

في أعقاب استيلاء المسيحيين على مدينة بلنسية، استولوا على مدينة طليطلة ايضاً في عام ٤٧٧ هـ / ١٠٨٥ م. وقد أمر الفونسو في اعقاب انتصاره على المسلمين باحراق ابن ذي النون الذي خان ابناء دينه وساعد النصارى على احتلال بلاد المسلمين. وبهذه الطريقة استطاع هؤلاء ومن خلال افساد المجتمع الاسلامي السيطرة على مدن الأندلس واحدة بعد الاخرى بشكل تدريجي.

ج ـ العوامل الجيوسياسية

بدأ فتح المسلمين لبلاد الاندلس في عام ٩٢ هـ / ٧١١ م وانتهى في عام ٩٧ هـ / ٧١٦ م. واستطاع المسلمون خلال هذه الفترة القصيرة الاستيلاء على الجزء الأعظم من شبه جزيرة ايبيريا ضمن سلسلة من الانتصارات المتلاحقة. وبوفاة عبد العزيز بن موسى عام ٩٧ هـ / ٧١٦ م، انتهت مرحلة فتح البلدان غير الاسلامية.

الأمر الذي يستحق الاهتمام من الزاوية الجيوسياسية في تلك الفتوحات هو ان شبه جزيرة ايبيريا (الأندلس)، لم تُفتح بشكل كامل، ولم يسيطر المسلمون عليها تماماً، اذ ظلت بعض الجيوب، لاسيما تلك المنطقة الكائنة في الشمال الغربي، خارجة عن سيطرتهم. كما كانت توجد أماكن اخرى هنا وهناك لم تكن لدى المسلمين سيطرة مؤثرة عليها.

اتخذ النصارى من الشريط الضيق في السواحل الشمالية لاسبانيا بمحاذاة خليج بيسكي، رأس جسرٍ لاستخدامه ضد المسلمين عند الضرورة لاسيما حين تبرز الصراعات الداخلية فيما بينهم، وهو الأمر الذي كانوا يعوّلون عليه.

عدم اهتمام المسلمين بتلك المنطقة وابقاؤها في يد المسيحيين، كان يُعد خطأً استراتيجياً كبيراً ارتكبه المسلمون ويأتي من حيث الحجم بعد الصراعات بين العرب والبربر، والفساد الثقافي والأخلاقي الذي طال ابناء المسلمين.

وتتحدث بعض المراجع عن ذلك الخطأ الاستراتيجي قائلة: حينما وصل موسى بن نصير في الشمال الى البحر، شعر بأنه قد فتح شبه جزيرة ايبيريا بأسرها ولم يجد مبرراً كافياً للاستمرار في زحفه، فتفرق جيشه عنه. اما اولئك الذين ظلوا الى جانبه، كانوا يرغبون في العودة ايضاً بسبب المسافة الطويلة التي قطعوها والاعياء الذي باتوا يعانون منه. ووافق موسى على العودة ايضاً غافلاً عن ان هناك اعداداً

كبيرة من القوط قد انسحبوا خوفاً منه واحتموا في استورياس وغاليسيا عند ساحل خليج بيسكي.

كان المسلمون يتصورون انه لم يبق من القوط سوى ثلاثين شخصاً وأن الباقين قد هلكوا. والحقيقة هي ان بقايا القوط كانوا قليلين آنذاك. ولو لم ينهمك العرب فيما بعد بالصراعات والتناحرات الداخلية والقبلية، لأولوا اهتمامهم نحو الارض المتبقية من الأندلس وقوات العدو، لكنهم انشغلوا بأنفسهم، فاستطاعت حفنة من القوط الاستقرار في تلك المناطق النائية، وأخذوا يزدادون في العدد والعدة، ويتحينون الفرصة الملائمة لتوجيه الضربة للمسلمين(١٠٠).

وتبالغ المصادر العربية التقليل من عدد هؤلاء وشأنهم فيقول عيسى بن أحمد الرازي بأن ملك القوط ويدعى بلاي (بلايو) لجأ مع ٣٠٠ من أصحابه الى احد الكهوف خوفاً من الجيش الاسلامي الى ان هلك مع أصحابه من الجوع والظمأ. ولم يبق سوى ثلاثين رجلاً وعشر نساء كان طعامهم العسل الذي يجمعونه من شقوق الصخور. فعجز المسلمون عن الامساك بهم واستهانوا بشأنهم، اذ ماذا بامكان هذه الحفنة ان تفعل(١٠١)؟

ويقول ابن عذاري ايضاً ان المسلمين ضيقوا الخناق حتى لم يبق منهم سوى ثلاثين رجلاً كانوا يعيشون على العسل الموجود في شقوق الصخور التي يحتمون بها(١٠٢).

لاريب في انه كان على رأس هؤلاء القوط المحتمين بالصخور، عدد من الأسر المرتبطة برودريك ملك القوط، ومجموعة من الشخصيات القوطية وبعض رجال الدين والقساوسة، والذين فضلوا الهجرة والحياة في هذه المناطق النائية على العيش في المدن التي فتحها المسلمون. والنصر الذي حققه بلايو على العرب في معركة كوفادونغا (Covadonga)، ادى الى انسحاب العرب وتوسع الأراضي الخاضعة لسيطرته.

المصادر المسيحية تقدم وصفاً مبالغاً فيه لذلك الانتصار، وتعتبره فتحاً كبيراً.

كما طفق المؤرخون الأسبان في الاشادة به معتبرينه بداية المعركة لطرد المسلمين من اراضيهم، ويعبّر بعضهم عن معركة كوفادونغا بأنها ولادة جديدة لأسبانيا المسيحية.

ما يمكن ان يستشف من روايات المؤرخين المسلمين والنصارى هو ان بلايو قد تمرد على المسلمين في منطقة استورياس، واعلن استقلال هذه المنطقة في عهد عنبسة بن سُحَيم الكلبي. وبذل الجيش المسلم في استورياس جهوداً متلاحقة وأمضى فترة طويلة لاجباره على الاستسلام، لكنه لم يحقق نجاحاً في ذلك. فأخذت حركته تتعاظم لاسيما بعد فتنة ابي الخطار الذي اجبر المسلمين للاندفاع لقتاله الى جانب يوسف الفهري وصميل بن حاتم. فانتهز بلايو تلك الفرصة فضاعف من جهوده وألحق بالمسلمين هزيمة مرة أجبرتهم على الخروج من غاليسيا. وكان لتلك الهزيمة انعكاس في غاليسيا بأسرها، ودفعت ببعض اهلها الذين كانوا قد أسلموا على الرجوع الى المسيحية.

من الواضح ان كوفادونغا لم تكن اكثر من كونها مجابهة عسكرية بين المسلمين والمسيحيين، انتهت لصالح المسيحيين بسبب بعض العوامل الناجمة عن وجود رؤية استراتيجية من جهة، ولوجود الاختلافات والانقسامات الداخلية من جهة اخرى، وليس بسبب شجاعة بلايو وبطولته، كما يحاول ان يصوّر ذلك المؤرخون النصارى.

اصبحت غاليسيا واستورياس منذ معركة كوفادونغا، مهداً لدولة استورياس الفتية، وقد اخذت هذه الدولة تتقوى وتترسخ بحيث لم يعد باستطاعة المسلمين القضاء عليها. بتعبير آخر: كان هذا الحدث بمثابة اعلان لولادة استورياس وبداية جادة لحركة المقاومة المسيحية في بلاد الاندلس. لذلك تُعد أحد الأحداث المصيرية في تاريخ أسبانيا. والتفسير الصحيح لذلك الحدث هو اعتباره حركة توصل بين حلقات التاريخ الاسباني، وتعيد تلك الأرض الى أحضان المسيحية وميدان الحضارة الغربية تارة اخرى.

على اية حال، ان عدم فتح المسلمين لتلك البقعة النائية في منطقة غاليسيا، ليس بسبب هزيمتهم أمام بلايو او عدم الاكتراث بهذه الفئة المتبقية من المتمردين، وانما بسبب عدم ادراك اهميتها الجيوسياسية من جهة، وانشغال المسلمين بالصراعات العرقية والقبلية من جهة اخرى، الأمر الذي عمل على اضعاف المسلمين، وتوفير فرصة للنصارى المتمردين الذين هم بأمس الحاجة اليها. فانتهزوا تلك الفرصة الذهبية لترسيخ مواقعهم، فتحولوا من طائفة متمردة ملاحَقة الى دولة ذات هوية وكيان.

من الواضح ان تجاهل العرب لوضع حد لتلك الحركة واستمرارها، دفع بها الى خلق وضع جديد في شبه جزيرة ايبيريا، وحوّلها بعد فترة قصيرة الى أحد المحاور المهمة في تاريخ الأندلس. فمنذ ذلك التاريخ لم تعد بلاد الاندلس بلداً اسلامياً بشكل كامل، وانما انقسمت الى دولتين: اسلامية، ومسيحية. وقطعت كل دولة طريقاً خاصاً بها، واستمرت عملية الصراع والحرب بين الدولتين حتى انتهى الامر في نهاية المطاف الى رجحان كفة الدولة المسيحية وخروج الاسلام من بلاد الأندلس تماماً.

د ـ تأثير سقوط الأندلس على توازن القوى بين عالمي الاسلام والمسيحية

اكتمل فتح المسيحيين للأندلس، عام ١٤٩٢ م، وتم اخراج المسلمين من جنوب غرب قارة اوربا بشكل كامل. وفي هذا العام بالذات بدأت الرحلة التاريخية للرحالة الايطالي كريستوفر كولومبوس لاكتشاف الطرق البحرية، وقادته تلك الرحلة لاكتشاف قارة أمريكا. وقبل ذلك كان السلطان العثماني محمد الفاتح قد فتح القسطنطينية عام ١٤٥٣ م. فأدت هذه الأحداث وأمثالها الى اعتبار عام ١٥٠٠ م حداً فاصلاً بين العصرين الجديد والقديم.

مع انتصار الاوربيين المسيحيين في شبه جزيرة ايبيريا، واخراج المسلمين من آخر موضع لهم في غرناطة، لم يكن واضحاً للاوربيين ان قارتهم مستعدة للسيطرة

والهيمنة على الكرة الأرضية بأسرها، لأن الوجود القوي للامبراطورية العثمانية المسلمة في جنوب شرقي اوربا، كان بمثابة كابوس جاثم على فكر وقلب الزعماء الاوربيين لاسيما البابا.

القاء نظرة على الخريطة الجغرافية لاوربا ودراسة موقع هذه القارة قياساً الى القارتين المجاورتين ـ أي آسيا وأفريقيا ـ يكشف عن الحقيقة التالية وهي ان القارة الاوربية كانت ذات وضع مرتبك من حيث الجغرافية السياسية. فتحدّها من الشمال المياه المتجمدة، وتتعرّض من الشرق لغزو بري متكرر، ومن الممكن ان توجّه اليها ضربة قاصمة من الجنوب مع اية محاصرة استراتيجية.

هل يُعد سقوط غرناطة أمام جيوش فرديناند وايزابيلا نهاية للتنافس الاستراتيجي بين عالم الاسلام وعالم المسيحية؟ وهل تغيّر التوازن في القوى لصالح عالم المسيحية في أعقاب هزيمة المسلمين في أسبانيا ام انه نهاية للصراع في تلك المنطقة وليس نهاية لحرب اكبر بين عالمي المسيحية والاسلام؟

تكشف المؤشرات والقرائن على ان انتصار المسيحيين في اسبانيا لم يكن سوى حلقة في سلسلة التنافس والخصومة بين المسيحيين والمسلمين.

على ضوء قابلية اوربا على التعرّض لضربة استراتيجية من الجنوب رغم النصر الذي تحقق لها في الأندلس، لازالت اوربا منذهلة من الضربة التي تعرّضت لها بسبب سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣ م. ولم يكن قد ظهر الى الوجود آنذاك بلد باسم الولايات المتحدة الأمريكية كي تعتبره اوربا عمقاً استراتيجياً لها، لتقف بوجه الأعداء المحتملين في الشرق والجنوب.

من جانب آخر، نظراً لاقتصار التعامل التجاري الاوربي، على الشرق، ومرور الطرق البحرية المنتهية بالشرق من جنوب اوربا، باتت تتضح اكثر من ذي قبل قابلية اوربا على التعرض لضربة استراتيجية. وعلى هذا الضوء، يمكن ان يُعد انتصار المسيحيين في اوربا، ذا جانب تكتيكي فحسب وليس ذا بعد استراتيجي، لأن قوة العالم المسيحي آنذاك لم تكن بالمستوى الذي تستطيع معه التصدي للزحف

العثماني في اوربا وايقافه. فالأتراك العثمانيون كانوا يحتفظون باليونان، وجزر ايوني، والبوسنة، والبانيا، وجزء كبير من شبه جزيرة البلقان حتى نهاية القرن الخامس عشر. وكانوا يزحفون في العقد الثالث من القرن السادس عشر بقوة نحو بودا بيست، وفينا، ووصلت السفن العثمانية الى الموانئ الايطالية، فداخل البابوات الخوف، وباتوا يقلقون على روما، ويخشون ان يحلّ بها عين ما حل بالقسطنطينية.

دراسة التحولات الداخلية التي شهدها العالم الاسلامي، تكشف عن ان العد التنازلي للمسلمين من حيث القوى المادية وغير المادية، قد بدأ قبل ذلك بقرون. فضعف جهاز الخلافة، والصراعات الداخلية، والغزو المغولي وضرباته الماحقة، وغيرها، عملت على التسريع في تراجع المسلمين وتقهقرهم. بينما اخذ الاوربيون ينطلقون في صحوة فكرية وثقافية من خلال تعاملهم التجاري مع العالم الاسلامي، والحروب الصليبية، والأندلس الاسلامية. والمدهش في الأمر أن بداية الازدهار الفكري والثقافي الاوربي كانت عام ١٤٥٣ م، اي العام الذي اندحرت فيه الامبراطورية الرومانية الشرقية أمام المسلمين في القسطنطينية. بينما كان انكسار آخر دولة اسلامية في الاندلس عام ١٤٩٢ م، منعطفاً في حياة المسلمين وحركتهم التنازلية وتدهورهم السياسي.

طبعاً مر قرنان من الزمن تقريباً قبل ان يتضح ان التغيير في توازن القوى يتجه لصالح الاوربيين، اذ ان الفاصل الزمني بين فتح المسلمين للقسطنطينية، وسقوط اسبانيا على يد المسيحيين وبين هزيمة العثمانيين في محاصرة فينا، استغرق نحو قرنين من الزمن. وعليه فانكسار المسلمين في اسبانيا وان لم يترك تأثيرات آنية على تغيير توازن القوى لصالح المسيحيين، ولكن يمكن ان يكون من خلال نظرة عامة وتاريخية، مظهراً لمسار تنازلي للعالم الاسلامي بدأ قبل قرنين.

هوامش الفصل الثالث:

١ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، تحت اشراف كاظم الموسوي البجنوردي، ٢٠٠١، ج ١٠، «الأندلس»، (محمد رضا ناجي).

٢ ـ نفس المصدر، ص ٣٢٤.

3 - Hamunod Embassador World Atlas' U.S.A.' 2000'p.32.

4 - Ibid.

5 - The Atlas of European History' London' Time Book' edition' 1998' p.60. second

٦ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، سابق.

٧ ـ نفس المصدر.

٨ ـ دكتور حسين مؤنس، فجر الأندلس. القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٥٩م، ص ٣٦٦ ـ ٣٧٤.

٩ ـ نفس المصدر، ص ٤٠٧.

١٠ ـ نفس المصدر، ص ٣٢٥.

١١ ـ نفس المصدر، ص ١٢٩.

١٢ ـ نفس المصدر، ص ٤٠٨.

١٣ ـ نفس المصدر، ص ٣٢٥.

١٤ ـ نفس المصدر.

١٥ ـ نفس المصدر.

١٦ ـ نفس المصدر، ص ٣٢٦.

١٧ ـ دائرة المعارف الفارسية، باشراف غلام حسين مصاحب، ج ١، «الأندلس».

١٨ ـ مونتغمري وات، اسبانيا الاسلامية، ترجمة محمد علي الطالقاني، طهران، ١٩٨٠، ص ٧.

١٩ ـ نفس المصدر، ص ٨.

٢٠ ـ نفس المصدر، ص ٩.

٢١ ـ حسين مؤنس، مصدر سابق، ص ٤١.

٢٢ ـ مونتغمري وات، سابق، ص ١١.

٢٣ ـ نفس المصدر.

٢٤ ـ دائرة المعارف الفارسية، سابق.

٢٥ ـ ابن القوطية أبو بكر محمد بن عمر، تاريخ افتتاح الاندلس، حقّقه: ابراهيم الأبياري، قاهرة، دار الكتاب المصري، ١٤١٠ هـ ق. ص ٣٥.

٢٦ ـ نفس المصدر، ص ٣٥.

٢٧ ـ نفس المصدر، ص ٣٦.

٢٨ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ١، «الأندلس، تاريخها»، (عناية الله فاتحي نجاد).

٢٩ ـ مونتغمري وات، سابق،ص ١٥.

٣٠ ـ نفس المصدر، ص ١٦.

٣١ ـ حسين مؤنس، سابق، ص ٧٦.

٣٢ ـ نفس المصدر.

٣٣ ـ نفس المصدر، ص ٧٧.

٣٤ ـ أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أثراتها والحروب الواقعة بها بينهم، بجهود ابراهيم الأبياري، بيروت / القاهرة، دار الكتب الاسلامية، ١٤٠١ / ١٩٨١، ص ٢٢.

35 - Reinhart Dazy' Pieter Anne' Spanish Islam:

A History of The Moslems in Spain' London' 1988'p.75.

٣٦ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، سابق.

٣٧ ـ نور الدين آل علي، الاسلام في الغرب، تاريخ الاسلام في اوربا الغربية، طهران، جامعة طهران، ١٩٩١، ص ٦١ ـ ٦٩.

٣٨ ـ نفس المصدر.

٣٩ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، سابق، ص ٣٢٦.

٤٠ ـ نفس المصدر، ص ٣٢٧.

٤١ ـ مونتغمري وات، سابق، ص ٢٢.

٤٢ ـ دائرة المعارف الفارسية، سابق، ص ٢٦٦.

٤٣ ـ نور الدين آل علي، سابق، ص ١٢١ ـ ١٢٧.

٤٤ ـ محمد ابراهيم آيتي، الاندلس أو تاريخ حكومة المسلمين في اوربا، طهران، جامعة طهران، ١٩٨٤، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

٤٥ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، سابق، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

٤٦ ـ مونتغمري وات، سابق، ص ١١٢ ـ ١١٣.

٤٧ ـ نفس المصدر.

٤٨ ـ نفس المصدر، ص ١١٤.

٤٩ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، سابق.

٥٠ ـ مونتغمري وات، سابق، ص ١١٥ ـ ١٢٠.

٥١ ـ محمد ابراهيم آيتي، سابق، ص ١٦٠ ـ ١٦٥.

٥٢ ـ نفس المصدر، ص ١٦٧ ـ ١٨٠.

٥٣ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، سابق.

٥٤ ـ مونتغمري وات، سابق، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

٥٥ ـ دائرة المعارف الاسلامية ا لكبرى، سابق.

٥٦ ـ نفس المصدر، ص ٣٣١.

٥٧ ـ نفس المصدر.

٥٨ ـ نفس المصدر، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

٥٩ ـ مونتغمري وات، سابق، ص ٧٤.

٦٠ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ١٠، «الاندلس، العلوم النقلية»، (احمد باكتجي).

٦١ ـ محمد ابراهيم آيتي، سابق، ص ٩٠ ـ ٩١.

٦٢ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ١٠، «الاندلس، العلوم»، (يونس كرامتي).

٦٣ ـ محمد ابراهيم آيتي، سابق، ص ٩٢.

٦٤ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، سابق.

٦٥ ـ نور الدين آل علي، سابق، ص ٣٤٠.

٦٦ ـ نفس المصدر.

٦٧ ـ نفس المصدر.

٦٨ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، سابق، ص ٣٣٧.

٦٩ ـ نور الدين آل علي، سابق، ص ٣٣٩.

٧٠ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، سابق.

٧١ ـ نفس المصدر.

٧٢ ـ نفس المصدر.

73 - Juan Vernet’ Roman Masats’ Alandalus - El Islam En Espana’Lunwerg’ Barcelona’ 1992’ p.215.

٧٤ ـ مونتغمري وات، سابق، ص ٨٥ ـ ٨٦.

٧٥ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ١٠، «الاندلس، الأدب العربي»، (آذرتاس

آذرنوش).

٧٦ـ مونتغمري وات، سابق، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

٧٧ـ نفس المصدر.

٧٨ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، سابق.

٧٩ـ نفس المصدر.

٨٠ـ نفس المصدر.

٨١ـ نور الدين آل علي، سابق، ص ٢٣٢.

82 - Francis Robinson' Islamic World' Cambridge University Press' 1998' p.26.

83 - Ibid.

٨٤ـ نور الدين آل علي، سابق، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٧.

٨٥ـ لمزيد من المعلومات، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ١٠، «الاندلس»؛ مونتغمري وات، سابق؛ كذلك:

Francis Robinson' op.cit.' Juan Vernet' Ramon Masats' op.cit.

86 - Thomas' Cussans' The Atlas of Eurpean History' London: Time Books 1998' pp. 56 - 57.

٨٧ـ حسين مؤنس، سابق، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٩.

٨٨ـ نفس المصدر، ص ٢١٠.

89 - William L.' Langer' An Encyclopedia of World History' Boston: Houghton Mifflin Company' 1948' p.164.

٩٠ـ حسين مؤنس، سابق، ص ٣٣٧.

٩١ـ نفس المصدر، ص ٣٣٧ ـ ٣٤٢.

92 - Thomas' Cassans' op. cit.' p.60.

٩٣ ـ مونتغمري وات، سابق، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

٩٤ ـ سيد محمد طنطاوي، غروب شمس الأندلس، طهران، دار الصادقين، ٢٠٠٢ م، ص ١٦ ـ ١٧.

٩٥ ـ نفس المصدر، ص ١٧ ـ ١٨.

٩٦ ـ نفس المصدر.

٩٧ ـ نفس المصدر، ص ١٨ ـ ٢٢.

٩٨ ـ نفس المصدر، ص ٣٠ ـ ٣١.

٩٩ ـ نفس المصدر، ص ٣٧ ـ ٤٢.

١٠٠ ـ حسين مؤنس، سابق، ص ٣٠٨ـ ٣٠٩.

١٠١ ـ نفس المصدر، ص ٣١٤.

١٠٢ ـ نفس المصدر، ص ٣١٤.

الباب الثاني

إحياء الحضارة الاسلامية

منذ القرن العاشر وحتى القرن الثالث عشر الهجري

الفصل الاول: العثمانيون

الفصل الثاني: الغوركانيون (مغول الهند)

الفصل الثالث: الصفويون

الفصل الاول

العثمانيون

ظهور العثمانيين ونشوء دولتهم

يلف الغموض طريقة ظهور الدولة العثمانية. وتصطبغ المعلومات المتوفرة عن الاعوام الاولى لنشوء هذه الدولة بصبغة اسطورية وملحمية. ويؤكد مؤرخ الباب العالي في القرن الخامس عشر الميلادي ـ عاشق باشا زاده ـ على عدم وجود رواية وثائقية متقنة حول بداية الدولة العثمانية. فطبقاً للقصة التي اوردها في تاريخه ان «أرطغرل» ـ والد عثمان ـ هاجر في زمن مجهول مع ولده سليمان شاه، وأخويه سنقورتكين وكوندوغدو، الى آسيا الصغرى. وبعد سنوات من العيش في هذه الأرض، قرر هؤلاء العودة الى موطنهم الأصلي. وفي طريق العودة غرق سليمان شاه في نهر الفرات، فواصل شقيقا أرطغرل طريقهما نحو تركستان، اما هو فقد أقام مع أربعمائة أسرة مهاجرة في آسيا الصغرى. ثم بعث ولده سار وياتي الى علاء الدين أحد سلاطين سلاجقة الروم، طالباً منه ان يقطعه مع أتباعه بعض الاقطاعات، فوافق السلطان على اعطائهم قلعة سيوط ومناطق دومانيج وأرمني يلي(١).

بعد وفاة أرطغرل، أقام ولده عثمان علاقات حميمة مع بعض كبار الشخصيات المسيحية في المناطق المجاورة، فاستطاع بذلك ان يصبح أحد الامراء المتنفذين في المنطقة. ومع ذلك كان بعض الامراء المسيحيين في آسيا الصغرى مثل حاكم آينه غول (او إينه غول، بالقرب من مدينة بورسة) ينظرون اليه بعين الشك. ولذلك حدثت عمليات مجابهة بين الجانبين قُتل فيها عدد من اتباعه، من بينهم ابن اخيه بيك خواجه. وكان من أعداء عثمان ايضاً، حاكم قراجه حصار وأخوه كالاخوز، حيث ادت الاشتباكات بينهما وبين عثمان وأتباعه الى مقتل شقيق عثمان المدعو ساروياتي(٢).

تلك الاشتباكات المتناوبة، تمثل في حقيقة الأمر نوعاً من التنازع على البقاء، والذي استطاع فيه عثمان وأتباعه من المهاجرين ان يؤسسوا لنفسهم كياناً يفرض نفسه على الواقع من خلال الغنائم والانجازات العسكرية.

بعد ان عجزت الأقلية المهاجرة التي يترأسها عثمان، ان تحقق نصراً على الأمراء النصارى الذين كانوا يناصبونها العداء، وجدت نفسها مرغمة على استجلاب دعم سلاجقة الروم. وحينما دخل عثمان في حرب مع الحكومة المسيحية في منطقة غرميان، حدثت خطوات للحصول على دعم عاجل من سلاجقة الروم ضد هذا العدو المشترك.

مع ذلك كان الغزو المغولي لمدينة ارغلي (هراقلة، الواقعة في كابادوكيا القديمة)، حائلاً دون استمرار زحف القوات السلجوقية في منطقة قراجه حصار لقمع النصارى. ورغم ذلك، نجح عثمان في فتح المدينة، وبعث رسالة مع ابن اخيه آق تيمور، يعلن فيها عثمان عن تبعيته لسلاجقة الروم. فسرّ بلاط السلطان السلجوقي بذلك وبعث الى عثمان علماً ووساماً وخلعاً(٣).

الاستيلاء على قراجه حصار، سمح لعثمان ان يؤسس اللبنات الاولى لدولة عُرفت فيما بعد باسمه. ومن الاعمال الاولى التي قام بها منح منازل واموال المسيحيين الى اولئك الذين قَدِموا من امارة غرميان، وحوّل كنائس المدينة الى

مساجد، وأقام صلاة الجماعة، ساعياً من خلال هذه الخطوات وغيرها الى تحويل هذه المدينة الى مركز لنشاطاته القادمة. كما حاول من خلال ترميم سوق المدينة وتوسيعها، استقطاب اهتمام سكان بيله جك الواقعة ضمن حدود الدولة البيزنطية باتجاه هذا المركز.

مضافاً الى ذلك أقام عثمان علائق ودية مع الامير المسيحي كوسه ميخال ـ امير هارمانكايا ـ من اجل ان يسهل ذلك عليه عملية التطاول على المناطق والمدن المجاورة مثل غوينوك، وطراكلي، ويني جسي، الواقعة عند مصب نهر سقاريه. وكان الهدف من تلك الممارسات، تأمين وتلبية المتطلبات المادية للدولة العثمانية الفتية.

من الجدير بالذكر ان عثمان ـ وعلى العكس مما كان سائداً آنذاك ـ كان يتحاشى عمليات خطف الأفراد كي لا تبعث مثل هذه الأعمال على استياء الناس منه ومن أتباعه(٤).

واستمراراً للأعمال السابقة، استطاع عثمان مع كوسه ميخال، ومن خلال اسلوب الحيلة والمكيدة، احتلال مقر حكم والي بيله جق أثناء حفلة زواجه، وأن يعقد لولده اورخان على لؤلؤفر (نيلوفر)، وهي المرأة التي كان من المقرر أن تتزوج بالوالي السابق. وانتهت هذه المرحلة من التحرشات العسكرية بالاستيلاء على يار حصار وآينه غول. ويؤكد المؤرخ عاشق باشا زاده على ان جميع هذه الانتصارات الاولية قد تحققت خلال الفترة ١٢٨٣ ـ ١٢٩٩(٥).

في الربع الأخير من القرن الثالث عشر الميلادي، كان نهر سانغاريوس (سقارية فيما بعد)، يمثل الحد الفاصل بين الامبراطورية البيزنطية وامارات آسيا الصغرى. وكان الامبراطور البيزنطي ميخائيل الثامن (ت ١٢٨٢ م) قد شيّد عدة مواضع دفاعية عند ضفاف النهر المذكور، فضلاً عن بناء حصن حصين، وذلك للحيلولة دون الهجمات المحتملة لطوائف التركمان. ورغم ذلك لم تعمل تلك الاجراءات على استتباب الأمن في حدود الامبراطورية. فكان الامراء التركمان والسلاجقة ـ لاسيما

الملك المنصور ابن عز الدين كيكاوس الثاني السلجوقي ـ يهددون مصالح تلك الامبراطورية في المناطق الحدودية.

من اجل ان يحصل اندرونيكوس الثاني باليولوغوس (ت ١٣٣٢ م) على حليف عسكري، ولكي يحول دون سقوط دولته، وجد نفسه مرغماً على تزويج ابنته لسليمان باشا أمير تركمان بافلاغونيا، وهي منطقة ساحلية شمالي الاناضول وجنوبي البحر الأسود.

في مطلع القرن الرابع عشر، اخذ المهاجرون التركمان ينطلقون نحو الحدود الغربية لبلاد سلاجقة الروم من أجل الحصول على مراتع لأنعامهم. وكانوا قد هربوا الى داخل آسيا الوسطى خوفاً من المغول، لكنهم لم يجدوا فيها محلاً مناسباً لهم نظراً للكثافة السكانية العالية. وحينما أخذ الأمر يستتب لهم في المنطقة بعد حصولهم على المراتع، اخذوا يتعاملون مع المدن البيزنطية الحدودية. حيث كانت العلاقات بين الجانبين ودية، وذلك لوجود طائفة من الأتراك المسيحيين كانت تسكن في تلك المناطق منذ مدة طويلة. كما كانت العلاقات طيبة بين زعماء الجانبين وشخصياتها السياسية. فخلال تلك الفترة التقى ميخائيل الثامن بسلطان ايكونيوم (قونية). كما استقبل هذا الامبراطور البيزنطي في القسطنطينية عدداً من امراء السلاجقة الذي لجأوا الى الدولة البيزنطية لاختلافات نشأت بينهم وبين امراء أعلى مستوى منهم(٦). ولم تستمر هذه المرحلة من السلام طويلاً، اذ اخذت تنمو بذور الفتنة والصراع بين الجانبين مع تعاظم قوة الأتراك من جهة، وضعف الامبراطورية البيزنطية من جهة اخرى.

تزايد نفوس الاتراك وتضاؤل امكاناتهم المالية، كان يمثل الدافع الاكبر لديهم للقيام بعمليات عدوانية على المناطق الحدودية في الدولة البيزنطية. وكان النجاح العسكري الذي يحققه اي امير من الامراء يشجع عدداً اكبر من الأتراك للانضواء تحت لوائه. والحقيقة هي ان الانتصارات المتعاظمة التي كان يحققها عثمان، مدينة لتلك التحالفات المؤقتة والقائمة على اساس مصالح الجانبين.

العجز الذي كانت تعاني منه الامبراطورية البيزنطية، عمل على تعرض المناطق الحدودية لحالة من اللاثبات واللاأمن اكثر من أي وقت آخر. وعمل هذا الوضع على اتحاد عدد كبير من العاملين في الدواوين البيزنطية وكذلك الأسرالثرية في المدن الحدودية، مع الاتراك المهاجمين. وسمح هذا الوضع لعثمان ان يتحول الى أحد ابرز الامراء الاتراك بعد دحره لموزالون في بافوس في ٢٧ تموز ١٣٠٢، وان يصبح في مستوى امراء مناطق غرميان، ومنتشا، وآيدين(٧).

الهزيمة التي لحقت بموزالون، أقنعت الحكومة البيزنطية ان عليها ان تتخذ أساليب اخرى للحيلولة دون زحف الأتراك. فبعث الامبراطور البيزنطي اندرونيكوس الثاني سفيراً لدى غازان خان يطلب منه اقامة علاقة ود وارتباط بين الدولتين(٨). وكان الامبراطور البيزنطي يأمل ان يصبح المغول القوة الأكثر تفوقاً في آسيا الصغرى بعد الانتصار على السلاجقة في معركة كوسه داغ عام ١٢٤٣ م، وأن يعيدوا النظام والثبات الى المناطق الحدودية.

خلال هذه الفترة، كان ضغوط الاتراك على الحدود البيزنطية تزداد بشكل مطرد. وكانوا يهاجمون باستمرار العديد من مدن الامبراطورية البيزنطية مثل نيكومديا، ونيسه (ازنيق فيما بعد) وبلوكوميس، وانغلوكوميس، وأناغوردس، وبلاتانيا، وملانجيا، وكرولا (غورله فيما بعد)، وكاتواكيا(٩).

الانجازات العسكرية التي حققها عثمان وأتباعه، كانت في ٣ محاور: في الشرق، زحفوا في الساحل الأيسر لنهر ساكاريا، وانتهى ذلك الزحف باحتلال مدينة نيسه. في الغرب، زحفوا نحو لوباديون (اولوباد فيما بعد)، وادرانوس في الطرفين الشمالي والجنوبي لجبل اولمب (اولو داغ فيما بعد). واخيراً زحفوا نحو بورسة، التي كانت تعد من القلاع الحصينة في آسيا الصغرى. وقد جعلهم زحفهم نحو الجنوب الشرقي يجاورون شعباً مسلماً آخر يتكلم باللغة التركية ايضاً. ولم يتوقف اتساع رقعة الأراضي بموت عثمان في عام ١٣٢٣ او ١٣٢٤ م. وخلّف عثمان ستة أولاد هم: اورخان، وجوبان، وملك، وحميد، وبازارلو، وعلاء الدين. وكانت له بنت

تدعى فاطمة. وحل اورخان محل ابيه بعد فترة من المنافسة مع اخيه علاء الدين.

بتولي اورخان، خرجت الحكومة العثمانية من حالة المجهولية. وأهم انجاز عسكري حققه اورخان، كان فتح بورسة في عام ١٣٢٦ م، ثم تبعه فتح لوباديان. ومنذ ذلك العام وحتى عام ١٤٥٣ م أصبحت بورسة عاصمة للدولة العثمانية.

في عام ١٣٢٨ م حل اندرونيكوس الثالث محل ابيه امبراطوراً على الامبراطورية البيزنطية. فعقد العزم على التصدي لاورخان فدارت بين الجانبين معركة في بله كانون وذلك في عام ١٣٢٩ م، فلحقت بالامبراطور هزيمة نكراء، فانسحب الى فيلوكرنه ومنها الى القسطنطينية. وأكد هذا النصر لاورخان ان القوات البيزنطية وخلافاً لما هو متصور، قابلة للهزيمة والانكسار، فتهيأت بذلك الأرضية للهجوم المباشر على الامبراطورية البيزنطية.

في عام ١٣٣١ م حاصرت قوات اورخان مدينة نيكومديا، فاضطر اندرونيكوس الثالث الى عقد معاهدة سلام مع الأتراك العثمانيين في عام ١٣٣٣ م تعهد فيها بدفع مبلغ سنوي مقداره ١٢ ألف هيبرير للعثمانيين. ولم تستمر هذه المعاهدة طويلاً اذ ضمّ العثمانيون نيكومديا الى اراضيهم في عام ١٣٣٧ م(١٠).

زحفُ العثمانيين نحو الغرب، جعلهم يجاورون امارة كارسي(١١) التي ظهرت الى الوجود مع ولادة الدولة العثمانية.

هجمات ميخائيل التاسع ابن اندرونيكوس الثاني، ضد الاتراك المقيمين في سواحل مرمرة وايجه، مهّدت الطريق لنفوذ الاتراك الذين وصلوا لآسيا الصغرى حديثاً، الى المناطق الواقعة في الحد الفاصل بين برغاموم (برغمة) والدردنيل.

من جانب آخر، في هذه المرحلة ايضاً واجهت الامبراطورية البيزنطية بعض القوى المرتزقة مما سبب مزيداً من الضعف للقوة العسكرية البيزنطية. كما سمح التذمر الشعبي المتفاقم في ولاية كارسي، لاورخان بالاستيلاء على هذه الولاية بسهولة. فسكان هذه الولاية الذين لاقوا الويلات على يد اجلان بيك، سرعان ما

مالوا الى اخيه دورسون بيك بمجرد وفاة اجلان بيك. وكان دورسون بيك قد التحق قبل ذلك باورخان. ولكن نظراً للحرب المندلعة بين اورخان والدولة البيزنطية فقد تمّ انضمام هذه الولاية تدريجياً. وهذه العملية التي بدأت عام ١٣٤٥ م، اكتملت عام ١٣٤٩ م حينما تم زجّ آخر امراء كارسي في السجن ووفاته بمرض الطاعون الذي شاع آنذاك، فالتحقت كارسي بالدولة العثمانية(١٢).

استيلاء العثمانيين على كارسي، جعلهم يسيطرون على سواحل الدردنيل. ولما كان العبور من هناك الى اوربا، امراً ممكناً وحتمياً، فقد تم التسلل التركي الاول الى جزء من الأرض الاوربية في الجانب الآخر من الدردنيل عند مشارف القرن الرابع عشر الميلادي. فكانت مجاميع من القوى التركية المرتزقة التي انخرطت في خدمة الدولة البيزنطية، قد أمضت بعض الوقت في شبه جزيرة غاليبولي (غليبولي)، لقمع فئة اخرى من الاتراك معادية للدولة البيزنطية(١٣).

حينما توفي اندرونيكوس الثالث عام ١٣٤١ م، حل محله ولده الصغير في السن يوحنا الخامس بالايولوغوس، فآلت الدولة البيزنطية في عهده الى الضعف عسكرياً وسياسياً. وكانت ادراة شؤون البلاد كافة آنذاك بيد يوحنا السادس كانتاكوزنوس الوصي على يوحنا الخامس. ومنذ ذلك الحين حدث شقاق في البلاط البيزنطي نتيجة العداء الذي نشب بين كانتاكوزنوس وأم يوحنا الخامس(١٤).

كان الهدف الأول في سياسة كانتاكوزنوس الخارجية، البحث عن حلفاء أقوياء للدولة البيزنطية. فكانت اولى نماذج ذلك التحالف اقامة علاقة حميمة مع «اومور» أمير ولاية آيدين، وقد انتهى ذلك التحالف بوفاة اومور عام ١٣٤٨ م في أعقاب هجوم اللاتينيين على اسميرنه (ازمير فيما بعد)(١٥).

اما الحليف الآخر، فكان اورخان. ففي اعقاب احتلال المدن الواقعة على ساحل البحر الأسود، زوّج كانتاكوزنوس ابنته «تيودورا» لاورخان. ومع ذلك لم تحل هذه المصاهرة دون دعم اورخان للدول المعادية للبيزنطيين مثل البندقية وجنوى.

كما نجح العثمانيون من جانب آخر في الاستيلاء على مدينة انقره اعتماداً على دعم كانتاكوزنوس(١٦).

التقارب الكبير بين العثمانيين وأسرة كانتاكوزنوس عام ١٣٥٢ م، سمح لسليمان ابن اورخان بالتدخل في الصراع بين يوحنا الخامس بالايولوغوس وماتيو ابن يوحنا السادس لصالح ماتيو. وألحق سليمان في المعركة المهمة التي اندلعت في امبيتيون هزيمة قاسية بالقوات الصربية والبلغارية التي قدمت لنصرة الامبراطور البيزنطي، فاستولى على مدينة اندرينوبل (ادرنه فيما بعد) المهمة الواقعة على الجانب الآخر من مضيق الدردنيل(١٧).

الهدف الآخر للفتوحات العثمانية، كان منطقة «تراس» الواقعة في شرق جزيرة البلقان التي اصبحت جزءاً من بلاد العثمانيين في عام ١٣٤٥ م، حينما توفي عدد كبير من القوات البيزنطية المرابطة في هذه المدينة مع عدد كبير من سكانها جراء الهزة الأرضية الشديدة التي ضربت المنطقة(١٨). وخلال تلك الفترة كان يوحنا السادس كانتاكوزنوس قد أمسك بزمام الامور في القسطنطينية بعد اقصائه ليوحنا الخامس. وفي عام ١٣٥٥ م حينما دخل يوحنا الخامس بالايولوغوس الى العاصمة البيزنطية، ازيحت اسرة كانتاكوزنوس عن السلطة مؤقتاً، واعتزل كانتاكوزنوس في احدى الصوامع ليمضي بقية عمره فيها(١٩).

في عام ١٣٥٦ م، طرأ حدث آخر عمل على الاسراع في ترسيخ دعائم الدولة العثمانية. فقد قام القراصنة المقيمون في جزيرة فوسة الواقعة في خليج ازميت باختطاف خليل ابن اورخان. ولم تكن لدى اورخان قوة بحرية يستعين بها لانقاذ ابنه، لذلك استنجد بالامبراطور البيزنطي يوحنا الخامس. فوجد الامبراطور البيزنطي في ذلك فرصة لتعزيز العلاقة مع العثمانيين فوافق على دعمه ولكن بشرط ان يتخلى عن مساندته لماتيو كانتاكوزنوس. ولحقت الهزيمة بالعثمانيين في الخطوة الاولى لتحرير خليل، وطلب حاكم فوس من اورخان ويوحنا الخامس مالاً في مقابل اطلاق سراح خليل. ووافق الامبراطور البيزنطي على دفع المال ولكن

بشرط ان يتزوج خليل من احدى بناته. فتزامنت عودة خليل الى القسطنطينية مع المهرجانات الكبرى بمناسبة زفاف الاميرة البيزنطية اليه(٢٠).

توفي اورخان فجأة قبل وصول خليل الى القسطنطينية. وكان قبل ذلك قد توفي ولده الآخر سليمان ـ وكان أقوى أولاده ـ اثر سقوطه من الفرس. أما اولاده الآخرون فهم: مراد، وخليل، وابراهيم. وكان مراد يتولى قبل ذلك حكم غاليبولي وامارة القوات العثمانية في اوربا. وقد استطاع في عام ١٣٦٢ م ان يخلف أباه دون اخوته بدعم من كبار رجال البورسة. ولا تتوفر لدينا تفاصيل عن كيفية استيلائه على العرش العثماني. ولربما سهّل عليه ذلك، مكانته كغازٍ بين القوات المرابطة في الاجزاء الشمالية ودعم علماء العاصمة له.

يُعدّ عهد عثمان واورخان، مرحلة تبلورت فيها سلطة العثمانيين. فاستطاعت هذه الدولة الفتية خلال مدة قصيرة ان تبعث الازدهار الاقتصادي وتوفر القوة العسكرية في آسيا الصغرى والأجزاء الغربية من العالم الاسلامي، وذلك بفعل انهيار الدولة الايلخانية في ايران، وظهور التمرد في الشرق الاسلامي. وأفلح حلفاء عثمان واورخان ان يحوّلوا دولتهم الى امبراطورية مزدهرة وذلك منذ منتصف القرن السابع عشر الميلادي.

أ ـ ترسيخ دعائم الامبراطورية وازدهارها

يمكن دراسة ترسيخ دعائم الامبراطورية العثمانية وازدهارها خلال مرحلتين زمنيتين: الاولى منذ وفاة اورخان وحتى بداية عهد السلطان محمد الثاني الملقب بالفاتح (١٣٦٢ ـ ١٤٥١ م). الثانية منذ بداية عهد محمد الفاتح وحتى نهاية عهد السلطان بايزيد الثاني (١٤٥١ ـ ١٥١٢ م).

حينما خلف مراد أباه كأمير للدولة العثمانية في عام ١٣٦٢ م، واجه اضطراب الاوضاع في الأناضول، فوجّه اهتمامه حتى عام ١٣٦٥ م نحو التصدي لحكام

سيواس المعروفين بـ «ارتنا اوغوللري» الذين كانوا يبيّتون لاحتلال انقرة. وحينما خيّم الهدوء على الحدود الشرقية، وجد مراد ضرورة استمرار الفتوحات في الحدود الغربية.

من الجدير بالذكر ان بعض الطوائف التركية بقيادة لا لا شاهين باشا وحاجي ايل بيكي وغيرهما، استطاعت التقدم داخل البلاد الاوربية خلال الفترة التي كان فيها مراد منهمكاً بالشرق. فانتهز مراد تلك الظروف فاستطاع خلال فترة قصيرة الاستيلاء على المناطق الكائنة بين اندرينوبل والقسطنطينية(٢١). وبهذا الفتح يكون العثمانيون قد هددوا الامبراطور البيزنطي يوحنا الخامس والامبراطورية البيزنطية تهديداً مباشراً.

في اعقاب وفاة ملك صرب شبه جزيرة البلقان ـ ويدعى استيفان دوشان ـ في عام ١٣٥٥ م، لم تعد في البلقان أية قوة بمقدورها مجابهة الأتراك. وتحالف قيصر بلغاريا جان الكساندر ـ الذي كان خائفاً من زحف العثمانيين نحو الغرب ـ مع ملك المجر وامبراطور بيزنطة. وكان يوحنا الخامس، يسعى ايضاً للحصول على حلفاء آخرين في اوربا خوفاً من التهديد العثماني المرتقب.

وعلى هذا الضوء، كان مستعداً للاعلان بشكل رسمي عن تبعيته للكنيسة في مقابل الحصول على مساعدات عسكرية. ومع ذلك لم يتحقق تحالف ديني نظراً للتشدد في مواقف الجانبين. ولم تسفر الجهود الدبلوماسية التي بذلها يوحنا الخامس عن نتيجة مؤثرة، عدا في حالة واحدة عندما وافق دوق البندقية على تعبئة القوات ضد العثمانيين من خلال اعلان الحرب الصليبية. وكان الهدف الرسمي لذلك الزحف الصليبي، الاستيلاء على الأراضي المقدسة في فلسطين. اما الهدف الحقيقي فكان الدفاع عن الحكومات اللاتينية، والأراضي التابعة للبندقية، واسميرنه، وبيزنطة. كما عبّأ ملك المجر لويس الكبير قواته لضرب العثمانيين في البلقان(٢٢).

العمليات العسكرية التي قام بها الدوق دوسافوا في عام ١٣٦٦ م على رأس اسطول بحري انطلق من البندقية نحو آسيا الصغرى وبيزنطة، انتهت باسترجاع

غاليبولي والدخول الى القسطنطينية واستعادة العديد من المستوطنات الواقعة عند سواحل البحر الأسود. وقد تخلّى عن جميع هذه الفتوحات ليوحنا الخامس. ومع ذلك استمر الاتراك ـ وليس العثمانيين ـ في تواجدهم في الروملي، الأمر الذي دفع يوحنا الخامس للتوسل بأساليب اخرى لاستحصال دعم الدول الاوربية. ومنها انتماؤه للمذهب الكاثوليكي خلال زيارته لايطاليا وذلك لانتزاع تأييد البابا، كما قطع على نفسه بعض الوعد للبندقيين في مقابل دعمه عسكرياً.

ومع هذا كله، لم تحقق تلك الخطوات أية نتيجة واضحة. وحينما عاد يوحنا الخامس الى القسطنطينية عام ١٣٧١ م، واجه تمرد ولده اندرونيكوس. كما تمرد خلال تلك الفترة ايضاً ساوجي ابن مراد على ابيه. واتحد هذان الابنان فيما بينهما، هادفين الى اقصاء ابويهما عن السلطة. وخاض مراد ويوحنا الخامس عمليات مشتركة ضدهما تم خلالها اعتقال اندرونيكوس الذي نجا من الموت بتدخل مراد الذي فكر في استخدامه لصالحه في الوقت المناسب. اما ساوجي ابن مراد فقد قُتل في تلك العمليات. وكان من نتائج تلك العمليات المشتركة تقديم يوحنا الخامس لبعض الامتيازات لمراد، منها اعطاؤه غاليبولي ومرابطة القوات العثمانية في الأراضي الاوربية(٢٣).

بعد فترة قصيرة، نجح اندرونيكوس في الهرب من السجن، فأزاح اباه وأخاه مانوئيل الملقب بمانوئيل الثاني، وأعلن نفسه ملكاً على البلاد باسم اندرونيكوس الرابع. ولم يكن الدعم الذي قدمه مراد لأندرونيكوس، غير مؤثر على تلك التطورات. ومن الذين دعموه ايضاً، كانت دولة جنوى التي كانت ترى في بيزنطة تهديداً لمصالحها بسبب تزايد تدخل البندقية في شؤون الدولة البيزنطية. وفي ظل ذلك التحول أصبحت سيطرة العثمانيين على غاليبولي ذات طابع رسمي، واحتفظ العثمانيون بوجود دائمي لهم في هذا الجزء من الأرض الاوربية. وحظي مراد من خلال تلك الانتصارات بمكانة خاصة بين الأتراك وأضفى على نفسه لقب امير امراء الاتراك، وهو عنوان لم يكن يشك أحد فيه.

فضلاً عن ذلك الانتصار الذي حققه العثمانيون في الغرب، حققوا انتصارات مهمة ايضاً في آسيا الصغرى، وهي انتصارات ناجمة عن الضعف المتزايد للدويلات المسلمة التركية في الاناضول. كما لعبت المساعدات العسكرية التي قدمتها الدول المسيحية للعثمانيين دوراً مهماً في نجاح العثمانيين وضرب أبناء دينهم وقوميتهم.

الاختلافات والصراعات داخل الامبراطورية البيزنطية، مهدت الطريق أمام العثمانيين لتثبيت وجودهم في الجزء الاوربي من الامبراطورية البيزنطية. وفي هذه المرة أفلح يوحنا الخامس وابنه مانوئيل بالهرب من سجن اندرونيكوس الرابع بدعم من البندقيين، والامساك بزمام الامور. وتدخل مراد في الأمر وتوسط بين الأطراف المتصارعة في محاولة منه لانقاذ اندرونيكوس. وتم التوصل الى الاتفاق التالي: يحكم يوحنا الخامس على القسطنطينية، واندرونيكوس الرابع على مرمرة، ومانوئيل على سالونيك، وتيودور ـ الابن الآخر ليوحنا الخامس ـ على مورة. وعرّض هذا التقسيم للسلطة الذي تم عام ١٣٨٢ م، الامبراطورية البيزنطية للانهيار اكثر من أي وقت مضى(٢٤).

واجه مانوئيل بعد ذلك تمرد الأتراك في سالونيك بفعل سياسته القمعية وأساليبه المناهضة للاتراك، فهرب من المدينة. فأحجم يوحنا الخامس عن منحه اللجوء، فاضطر الى تسليم نفسه للسلطان العثماني مراد الاول في بورسة عام ١٣٨٧ م، وانخرط في خدمته، فانضمت سالونيك بذلك الى الدولة العثمانية. ثم اعلن تيودور حاكم موره، وأخوه مانوئيل، خضوعهما لمراد الاول، للحفاظ على حكومتهما(٢٥).

في آسيا الصغرى، كان الخطر الذي يشكله علاء الدين القرماني، يقلق بال السلطان مراد، فجهز جيشاً كانت العناصر الأصلية فيه، من الصرب وبعض الطوائف المسيحية الاخرى. فانكسر علاء الدين في معركة قونيه وأعلن خضوعه للسلطان مراد. وبذلك يكون الجزء الأعظم من آسيا الصغرى قد خضع لسلطان الدولة العثمانية.

في شبه جزيرة البلقان، كان الصرب يمثلون اهم اعداء الاتراك لأسباب قومية

وعرقية. وتركزت جهود مراد ومساعيه على استخدامهم لابطال مفعول المشاعر المضادة للأتراك بين الصرب. وفي السنة الأخيرة من عهد مراد، تمرد نبيل صربي اسمه لازار بالتواطؤ مع ملك البوسنة ـ ويدعى تفيرتكو (Tvertko) ـ ضد العثمانيين. ورغم الهزيمة التي لحقت بالعثمانيين في معركة بلوشنيك عام ١٣٨٨ م، لكن القائد العسكري العثماني جندرلي علي باشا، حقق انتصارات مهمة في بلغاريا وشبه جزيرة البلقان. واستسلم قيصر بلغاريا للعثمانيين ايضاً.

في حرب كوزوفو التي اندلعت في ١٥ حزيران ١٣٨٩، تغلب العثمانيون على الصرب، ووقع لازار اسيراً وتم اعدامه. وجُرح مراد في تلك الحرب وتوفي متأثراً بجراحه(٢٦). وحقق العثمانيون النصر في نهاية المعركة بقيادة بايزيد ابن مراد، الذي خلف اباه سلطاناً على البلاد.

يُعد عهد السلطان مراد، عهداً انتقلت فيه الدولة العثمانية من امارة عادية في آسيا الوسطى الى امبراطورية نامية. واستمرت خلال العهد الفتوحات التي بدأت منذ عهد اورفان. ولم يكن النصر العسكري هو العامل الوحيد الذي يقف خلف ظهور الامبراطورية العثمانية، وانما تُعد خطوة السلطان مراد في تهجير الكثير من أتراك الأناضول الى البلقان، من بين العوامل الأساسية في ترسيخ دعائم السلطة العثمانية في المناطق المفتوحة. كما يعد ظهور الجهاز الاداري الفاعل عاملاً مهماً آخر يقف خلف تعزز أركان الامبراطورية العثمانية. ولعب افراد اسرة قره خليل باشا الجندرلي الذين كانوا يتولون منصب الوزارة دوراً اساسياً في ظهور نظام اداري متمركز. ويُعد قره خليل باشا، المؤسس لمنصب قاضي العسكر ومؤسسات من قبيل الخزانة، ونظام التسجيل، وقد استخدم عدداً كبيراً من علماء العلوم الاسلامية لهذا الغرض. ويُعد كذلك أول صدر أعظم قوي في بلاط السلاطين العثمانيين.

في عهد مراد الأول تأسس منصب أمير الأمراء او حاكم الولاية، فكان لالا شاهين باشا، اول حاكم لولاية الروملي. والأهم من ذلك تأسست في عهده القوات التي تُعرف بالانكشارية والتي كانت في البداية عبارة عن أسرى الحرب، ثم طرأت

عليها تغييرات كبيرة من خلال ظهور نظام الـ «دوشيرمه»(٢٧).

بكلمة، فقدت الدولة العثمانية في عهد مراد ماهيتها الغازية وتحوّلت الى نموذج كامل للامبراطورية. واستمر خلفاؤه في الخطوات التي بدأها، لاسيما بايزيد الأول.

وفاة مراد في معركة كوزوفو، وانتصار العثمانيين فيها في آخر المطاف بقيادة ولده الأكبر بايزيد، وكذلك دعم مراد لولده بايزيد في خلافته، ادى الى اجراء مراسم الخلافة بدون اية صعوبات وتهديد.

ولا شك في ان الانتصارات المتلاحقة التي حققها بايزيد في قيادة القوات العثمانية في الاجزاء الشرقية من البلاد، والنصر الحاسم الذي حققه على القرمانيين عام ٧٨٨ هـ / ١٣٨٦ م، ونجاحه في ضم مقاطعات جندرلي سليمان باشا وأحمد باشا الى الدولة العثمانية بدون حرب، سهلت له الامساك بزمام الامور بعد ابيه بدون خصم او منافس وذلك في منتصف ذي الحجة ٧٩١ / منتصف حزيران ١٣٨٩ م. ثم أمر بقتل اخوته كافة للحيلولة دون بروز أي منافس له في المستقبل(٢٨).

في بداية عهده سببت له عملية تمرد بعض امراء آسيا الصغرى ـ لاسيما علاء الدين علي القرماني ـ العديد من المشاكل والصعوبات. لكنه استطاع من خلال الدعم الصربي اعادة حكم العثمانيين الى الأناضول.

الانتصار في البلقان، أخضع البيزنطيين لنفوذ العثمانيين اكثر من أي وقت آخر. فكان بايزيد يلعب دوراً حاسماً في وصول السلاطين البيزنطيين الى سدة الحكم، لاسيما يوحنا السابع عام ١٣٩٠ م، ويوحنا الخامس وابنه مانوئيل عام ١٣٩١ م.

تزامن مع سيطرة بايزيد على الأناضول، تحقيق القوات العثمانية الاخرى انتصارات كبيرة في اوربا مثل الدخول الى تسالي، وفتح والاشي، واحتلال اجزاء من البانيا. وأدت الأعمال التي بذلها البندقيون في مورة وألبانيا وبيزنطة ضد القوات العثمانية وكذلك المحاولات التي بذلتها القوات المؤتمرة بأمر قيصر المجر لاعادة نفوذه في والاشي، وحول الدانوب، الى ان يركز بايزيد جميع جهوده لتوسيع بلاده في

البلقان. وتكللت هذه الحركة بنجاحات مهمة للعثمانيين في البلقان واوربا: فتح تسالي، اخضاع جميع امراء البلقان، اعادة احتلال سالونيك، الاستيلاء على البانيا، السيطرة على جزء كبير من المجر، وكذلك السيطرة على والاشي والمنطقة المحيطة بنهر الدانوب في بلغاريا(٢٩).

حينما عقد بايزيد العزم على فتح القسطنطينية والقضاء على الامبراطورية البيزنطية، كان البيزنطيون على ارتباط وثيق بالبندقية التي كانت تعد العدو رقم واحد للعثمانيين. كما كانت البندقية قد تحالفت مع المجر ضد الدولة العثمانية، وانطلقت قواتها لخوض حرب صليبية ضد العثمانيين بقيادة زيغموند ملك المجر بعد استحصال تأييد وموافقة من الكنيسة. وتمكن بايزيد ان يلحق هزيمة نكراء بالقوات الصليبية في نيكوبوليس وذلك في ذي الحجة ٧٩٨ / ايلول ١٣٩٦. ومهّد هذا الانتصار بشكل كبير لفتح العثمانيين لبلغاريا، وتحول بايزيد الى حاكم مطلق للبلقان والقسطنطينية(٣٠).

انهماك بايزيد في الغرب، ادى ثانية الى ظهور تمرد في الأناضول بقيادة قرمان اوغلي. وكانت الأسرة القرمانية قد سقطت في معركة اقجاي، خلال زحف العثمانيين في الشرق، فانضوت العاصمة السابقة لسلاجقة الروم وقونية تحت لواء العثمانيين. كما زحف بايزيد نحو جنوب غرب الأناضول فألحق هزيمة ببرهان الدين الذي كان قد اتحد مع مماليك مصر ضد خطر تيمورلنك، وضم الى البلاد العثمانية كلاً من البستان، وملطية، والمناطق المجاورة(٣١).

وكان تيمور لنك الغوركاني قد زحف نحو شرق الأناضول في عام ٨٠٢ هـ / ١٣٩٩ م بعد غزوه الأول للمناطق الشرقية من آسيا الصغرى عام ٧٩٦ هـ / ١٣٩٤ م. وأخذ يطالب في هذه المرة جميع امراء الأناضول وحكامها بالخضوع لأسرة جنكيزخان التي ينتمي اليها. بينما كان بايزيد يعتبر نفسه الوارث لسلاجقة الروم. والتقى الجانبان في صحراء جوبوك بالقرب من انقرة وذلك في ٢٧ ذي الحجة ٨٠٤ / ٢٨ حزيران ١٤٠٢ فانكسر العثمانيون في تلك المعركة، وتأسر بايزيد ثم

مات في الأسر في آق شهر خلال عودة تيمورلنك من آسيا الصغرى وذلك في ١٣ شعبان ٨٠٤ / ٨ آذار ١٤٠٣.

بايزيد الذي يلقّب بـ «ايلدرم»، يعد المؤسس الحقيقي للامبراطورية العثمانية. فاذا كان مراد الأول قد وسّع بفتوحاته نطاق الدولة العثمانية وبلغ بها مستوى يصح ان يُطلق معه عليها اسم الامبراطورية، لكن بايزيد اسس النظام الاداري اللائق بتلك الامبراطورية. وقد أُنيطت مهمة ادارة ذلك النظام بالغلمان الذين انخرطوا في خدمة العثمانيين واعتنقوا الدين الاسلامي. ولربما بسبب ما تميز به بايزيد من تجديد، راح يُعرَف في حكايات التاريخ العثماني بالسلطان المتنكر للتقاليد القديمة.

بعد هزيمة العثمانيين في حرب جبق اواسي (أنقرة)، مرت عليهم عشر سنوات قاسية. فكان بايزيد قد خلّف أربعة اولاد كان بامكان كل أحد منهم الامساك بزمام الأمور بعد أبيه: سليمان المعروف بالشلبي، ومحمد، وعيسى، وموسى. ورغم ان تلك الهزيمة كانت ضربة قاصمة للعثمانيين إلّا انها لم تجهز على قوتهم العسكرية تماماً.

قام تيمورلنك بعد النصر الذي حققه، باعتقال سليمان ـ الابن الاكبر لبايزيد ـ لكنه نجح بدعم من جنوى في الهرب الى اوربا والتخلص من ملاحقة تيمورلنك. وقامت قوات الأخير باحراق بورسة ـ عاصمة العثمانيين ـ والاعتداء على مدينتي يني شهر وأزنيق ونهبهما واقتراف المجازر بحق سكان المناطق التي احتلتها.

فضلاً عن قتل الاتراك المسلمين، لم يسلم المسيحيون القاطنون في البلاد العثمانية من مجازر قوات تيمورلنك وأعمالها الوحشية. فأمر تيمورلنك بتدمير «اسميرنه»، وكانت المركز الرئيس للنصارى في الأناضول ومقر حكومة فرسان رودس، مع قتل جميع سكانها المسيحيين.

في أعقاب عودة تيمورلنك، استقر عيسى ابن بايزيد في بورسة، وفرض اخوه سليمان هيمنته على الروملي، بينما حكم اخوهما محمد آماسية وتوقات. وبذلك تكون الدولة الواسعة التي أوجدها مراد الاول وحوّلها بايزيد الى امبراطورية من

خلال النظام الاداري الذي وضعه لها، قد تمزقت وأصبحت معرضة للعدوان من قبل الامارات الصغرى في آسيا الوسطى.

كان تيمورلنك قد قوّى امارة القرمانيين قبل انسحابه من آسيا الصغرى للحيلولة دون عودة العثمانيين اليها. ولكن بالرغم من كل الافرازات السيئة التي نتجت عن غزو تيمورلنك لأسيا الصغرى، إلّا انها عملت على تسريع عملية تحوّل الأناضول الى منطقة ذات اغلبية تركية. كذلك برهنت المقاومة التي أبداها محمد ابن بايزيد أمام القوات التيمورية، على ان قوة العثمانيين ونفوذهم في آسيا الصغرى، حقيقة لا يمكن تجاهلها(٣٢).

كان سليمان يواجه في الروملي تهديداً من القوى المسيحية التي كانت تتحين الفرص كي تستثمر الاضطرابات القائمة في الأناضول من اجل تعزيز نفوذها في الشرق، لذلك وجد نفسه مضطراً لتقديم الكثير من التنازلات والامتيازات لتلك القوى التي من بينها الامبراطور البيزنطي يوحنا السابع بالايولوغوس، وجنوى، وناكسوس، ورودس، والزعيم الصربي استيفان لازارويتش، والقيصر الهنغاري. وكان من ضمن تلك الامتيازات السماح لسفر المواطنين والتجار المسيحيين الى بلاده بحرية، وحرية رسو السفن التجارية الجنوية في موانئ الروملي.

كان وضع محمد ـ الابن الثاني لبايزيد ـ في أماسية، افضل من وضع أخيه سليمان. وكان بايزيد باشا ـ الألباني الذي أسلم حديثاً ـ هو المدير والمدبر الحقيقي لشؤون هذه الولاية. وكانت سياسته الاولى هو اعادة وحدة واتحاد الامبراطورية العثمانية. ولذلك سعى محمد لتحقيق هذا الهدف ايضاً. فاستعاد بورسة من اخيه عيسى، واستولى على ولاية ساروخان، فاضطر أمراء الأناضول الغربية الى اعلان خضوعهم له(٣٣).

بالرغم من ذلك، ادى التدخل القوي لسليمان في شؤون الاناضول الى عزلة محمد ومنعه عن تحقيق طموحاته وأهدافه.

اما موسى، وكان اصغر ابناء بايزيد وتأسر مع ابيه وشاهد وفاته في الأسر عن

كثب، كان يُعد العدو الآخر لسليمان. وتعود نجاحاته الاولى الى استخدامه لعدد كبير من القوات المسيحية في جيشه لاسيما من صربيا وبلغاريا. واستطاع بهذا الجيش ان يلحق الهزيمة بأخيه سليمان في الروملي. لكنّ سليمان استعان بمانوئيل الثاني ـ من اسرة بالايولوغوس ـ فاستطاع تحقيق الانتصار على أخيه في معركتي كوسميديون، وأدرنة. وبعد سنتين من ذلك نجح موسى في مفاجأة اخيه سليمان، فحقق عليه نصراً قاطعاً وقتله في عام ١٤١١ م. فأصبح السلطان الذي لا ينازَع في الروملي. ثم استطاع بعد ذلك ان يهزم لازافيتش ومانوئيل الثاني ـ وكانا حليفين لسليمان ـ ويحاصر سالونيك والقسطنطينية. فعمل ذلك على اتحاد مانوئيل الثاني واسيتفان لازافيتش مع محمد ضد موسى. فنجم عن ذلك الاتحاد والتحالف هزيمة موسى وقتله في حرب صوفيا عام ١٤١٣ م. فحقق محمد بذلك الهدف الذي كان يسعى اليه منذ فترة طويلة وهو وحدة الامبراطورية العثمانية(٣٤).

بعد أن أصبح محمد الأول سلطاناً أوحداً للدولة العثمانية، ابرم معاهدات صلح مع الامراء المسيحيين المجاورين، بما فيهم الامبراطور البيزنطي مانوئيل الثاني، فساعد ذلك على ظهور الصلح والهدوء في الحدود الغربية للدولة العثمانية.

خلال هذه المرحلة، كان أهم اعداء الدولة العثمانية: البندقية، والمجر، ووالاشي الى حد ما. وكان التحدي الاكبر الذي يواجه محمد الأول، هو الأوضاع المتوترة في الأناضول والتمردات داخل البلاد. فزحف محمد نحو الأناضول عام ١٤١٤ م، لقمع عدوّيه الرئيسين وهما محمد القرماني الذي حاصر مدينة بورسة، وجنيد والي آيدين. فحقق نصراً في ذلك الزحف وأعلنت المناطق الواقعة في شرق الاناضول وجنوبها الشرقي ولاءها للسلطان محمد.

تحالف الدول المسيحية في البندقية، والمجر وغيرهما ضد الدولة العثمانية، وقيامها بتأسيس اسطول بحري مشترك لتهديد المصالح العثمانية في الدردنيل، دفع بالسلطان محمد الى وضع اسطول بحري عثماني في غاليبولي، وادراكه لضرورة مجابهة القوة البحرية المسيحية في الدردنيل.

فَشَلَ العثمانيون في بادئ الأمر في المجابهة البحرية مع خصومهم(٣٥). وفي عام ١٤١٥ ـ ١٤١٦ م، عصفت بالدولة العثمانية ازمة كبيرة عبّر عنها المؤرخون العثمانيون بواقعة «مصطفى الكذاب». ففي هذا العام ادعى شخص يدعى مصطفى انه ابن بايزيد الأول، وقد سكن في مقدونيا بعد نجاته من معركة جبق اواسي (انقرة). فحظي ذلك الادعاء بتصديق عدد كبير من امراء بلاط السلطان. واستطاع مصطفى ان يجهز جيشاً كبيراً بدعم من الدول المعادية للعثمانيين مثل البندقية، وبيزنطة، ووالاشي، وآيدين، لكنه انكسر امام السلطان محمد في سيزور، فلجأ الى الدولة البيزنطية. وتعهد مانوئيل الثاني للدولة العثمانية في مقابل استلام ثلاثمائة ألف أسير ان لا يسمح لمصطفى وجنيد بالخروج من حدود الدولة البيزنطية والتطاول على الدولة العثمانية(٢٦). وكان السلطان محمد مجبراً على قبول ذلك لانه كان يواجه تمرداً خطيراً للشيخ بدر الدين ابن قاضي سماونة.

كان الشيخ بدر الدين قد تربّى في اسرة تُعد من اولى الأسر المسلمة المقيمة في تركيا. وقد تعلّم فيها العلوم الدينية، ثم رحل الى بورسة، وقونية، وبيت المقدس، والقاهرة، فأكمل دراسته في الفقه والكلام الاسلامي. ولكنه تخلى عن الفقه والقضاء دفعة واحدة بمجرد عودته من مصر، وانخرط في صفوف الصوفية.

تتلخص تعاليمه في مبدأين: السعي للتوفيق بين المبادئ المسيحية والاسلامية بشقيها الشيعي والسني، والتأكيد على مبدأ المساواة بين الناس وحرمة الملكية الفردية، وضرورة التقسيم العادل للأملاك والثروات.

الوضع الاقتصادي المضطرب في آسيا الصغرى في أعقاب الهجمات والغزوات المدمرة الوحشية التي قام بها تيمورلنك، واستمرار حالة القلق واللاثبات التي تهدد الوضع الاقتصادي باستمرار، أمرٌ دفع بالكثيرين الى الالتفاف حول الشيخ بدر الدين. فكان معظم اتباعه قد ظهروا من مناطق تُعد مهداً للتشيع والعلوية في الأناضول.

بالرغم من ذلك استطاع السلطان محمد ان يعبّئ كل ما لديه من امكانات

وقوى، فألحق الهزيمة بالشيخ وانصاره في سيزور عام ١٤١٦ م، وألقى القبض على الشيخ وصلبه وفق فتوى أصدرها علماء البلاط. فأمضى السلطان محمد بعد ذلك بقية عهده في هدوء ودون خوض اية عمليات عسكرية اخرى(٣٧).

بعد وفاة محمد الأول في ٢١ مايس ١٤٢١، حل عهد ابنه الاكبر مراد الثاني الذي كان في اماسية خلال وفاة ابيه.

انجب محمد الأول ثلاثة اولاد صغار آخرين هم: مصطفى وعمره ١٢ عاماً، ويوسف ومحمود وكانا طفلين، وقد أراد أبوهما أن يودعهما قبل وفاته عند الامبراطور البيزنطي مانوئيل الثاني خوفاً على حياتهما من السلطان الذي سيخلفه. ولم يتحقق هدف السلطان هذا لتدخل ياخجي اوغلو وجلال الدين بايزيد باشا، وعدم رغبة هذين الطفلين في الحياة مع البيزنطيين، الأمر الذي ادى الى توتر العلاقة بين الجانبين.

خلال تلك الفترة بعث البلاط البيزنطي، رغم معارضة مانوئيل الثاني كلاً من مصطفى الكذاب وجنيد على رأس جيش كبير الى الروملي لمحاصرة غاليبولي. وكان الهدف من ذلك الاستيلاء على سواحل بحر مرمرة والبحر الأسود وتسالي.

في تلك الفترة بالذات واجه مراد الثاني في الأناضول تمرد يعقوب بيك الجرمياني الذي كان يدعو لسلطنة الصبي مصطفى شقيق مراد ولكي يكون وصياً عليه. كما أعلن بعض الامراء انفصالهم وضربوا النقود بأسمائهم، مثل جندرلي اسفنديار باشا، وأميري ايدين وساروخان(٣٨). وكان للجهود التي كان يبذلها شاهرخ التيموري الهادفة الى حفظ توازن القوى التي يرغب فيها التيموريون في آسيا الصغرى، تأثير غير مباشر على ظهور تلك الأوضاع. وفشلت المحاولات الاولى التي قام بها مراد الثاني لقمع مصطفى الكذاب فأصبح الجزء الاوربي من الدولة العثمانية تحت تصرفه.

بالرغم من جميع تلك المشاكل والأزمات، نجح مراد من خلال دبلوماسية ناجحة ان يتصالح ولو بشكل مؤقت مع الصرب والمجريين. كما افلح كذلك في

استحصال موافقة الجنويين المقيمين في يني فوجه، على استخدام اسطولهم البحري عند الضرورة. وانطلاقاً من ذلك هاجم في بادئ الأمر مصطفى الكذاب وحلفاءه في بداية عام ١٤٢٢ م، فأمسك بمصطفى وقتله في ادرنة. ثم فرض حصاراً حول القسطنطينية لتصفية حسابه مع البيزنطيين، لكن جيشه لم ينجح في تخريب برج المدينة وسورها، فكان ذلك فشلاً له في تلك العملية.

في اعقاب ذلك الفشل، اخذ مراد الثاني يركز جهوده على اعادة سيطرته على الأناضول والتخلص من اخيه الصبي مصطفى فحاصر بورسة بدعم من حلفائه في ازنيق، فهرب اخوه مصطفى مع اتباعه الى خوجه ايلي الواقعة بين اسطنبول وأنقرة. وتابعه مراد الى هناك وألقى عليه القبض مستعيناً بالشتاء القارص جداً في تلك المنطقة ثم قتله وذلك في عام ١٤٢٣ م. وحينما رأى الامراء الانفصاليون تعزز شوكة السلطان مراد، اعلنوا جميعاً ولاءهم وخضوعهم له(٣٩).

بعد ذلك، اتخذ مراد سياسة التصدي للامبراطورية البيزنطية من جديد. كما حاصر مركز حكم اندرونيكوس، أحد الامراء اليونانيين. وحينما ضيّق العثمانيون الخناق عليه، طلب من البندقيين ـ وهم الأعداء التقليديون للعثمانيين ـ الدخول الى المدينة وادارة شؤونها، فرابطت قوات البندقية في ميناء سالونيك، كما بذلت جهوداً كبيرة لتقوية سور المدينة.

خلال تلك الفترة ايضاً سعى الامبراطور البيزنطي لاقناع زعماء البندقية والمجر بالانضمام اليه في تشكيل تحالف مسيحي ضد العثمانيين، لكنه لم يصل الى نتيجة واضحة، فوجد نفسه مضطراً للتوقيع على معاهدة صلح مع العثمانيين أعطى بموجبها الجزء الأعظم من الأراضي البيزنطية الواقعة على ساحل بحر مرمرة والبحر الأسود الى العثمانيين، مع دفع خراج سنوي للسلطان العثماني(٤٠).

كانت الخطوة التالية للسلطان العثماني، التخلص من جنيد والي ايدين واسميرنة، وهي الولاية التي اعطاها له مراد الثاني في بداية عهده لمصلحة ارتآها. وكان جنيد يحرّض خلال تلك الفترة الامراء على التمرد ضد الدولة العثمانية، ويتعاون مع

المناهضين لمراد الثاني. لذلك قام باعتقاله في عام ١٤٢٥ م، وقتله مع جميع افـراد اسرته(٤١).

خلال الفترة ١٤٢٣ ـ ١٤٣٠ م تطورت القوة البحرية العثمانية ونجحت في احتلال سالونيك، وهو الأمر الذي ارغم البندقية على التعهد بعدم التدخل المباشر ضد المصالح العثمانية في المنطقة.

موت الزعيم الصربي لازافيتش وفّر للعثمانيين امكانية فرض سيطرتهم على البلقان. واستمرت عمليه اتساع ممتلكاتهم منذ عام ١٤٣٠ وحتى عام ١٤٣٧ م على كثير من الاصعدة منها: احتلال يانيه (يانينا) في النصف الثاني من عام ١٤٣٠ م؛ استمرار النجاحات العسكرية في البانيا؛ تعزيز النفوذ في والاشي والتدخل في النزاع على السلطة؛ القضاء على الدولة القرمانية في الأناضول والتي كانت تحظى بدعم مماليك مصر؛ السعي لدعم دولة قره قوينلو في غرب ايران لمواجهة التيموريين؛ تقوية ودعم الدولة القدرية في شرق الاناضول وجنوبها لضمان النفوذ العثماني في تلك المناطق.

السنوات الأخيرة من عهد السلطان مراد الثاني انصرمت في متابعة النزاعات الجديدة مع قيصر المجر خلال الفترة ١٤٣٧ ـ ١٤٤٤ م. فمعاهدة الصلح التي وقعها مراد الثاني مع البندقية، وكذلك شعوره بارتفاع الخطر التيموري عن الشرق، أمر وفّر له الفرصة لمد رقعة الدولة العثمانية في بلاد المجر. فهاجمت القوات العثمانية المجر وترانسيلفاني في عام ١٤٣٨ م.

المقاومة الضعيفة التي أبداها المجريون شجعت السلطان العثماني على الاستمرار في الزحف بقوة اكبر. وبوفاة قيصر المجر ـ ويدعى البرت ـ في عام ١٤٤٠ م، اخذت تتبلور نواة مقاومة متفرقة في المجر بقيادة شخص يدعى يانوش هونيادي، الحاكم السابق لترانسيلفانيا. وكان معظم افراد تلك المقاومة من المزارعين المجريين، فحققت بعض النجاحات في تصديها للعثمانيين. فألحقت في عام ١٤٤٢ م هزيمة قاسية بقوات الآمر العثماني مزيد باشا، وتمكنت من قتل هذا الآمر ايضاً. وكانت

تلك المقاومة تحظى بدعم مباشر وغير مباشر من البابا اوغنيوس الرابع ورسوله في المجر، الكاردينال سزاريني، وجورج برانكوفيتش الذي أقاله العثمانيون عن حكومة صربيا.

هذه النجاحات وفّرت لهونيادي وملك المجر الجديد ـ لاديسلاوس ـ امكانية القيام بحملات ناجحة على البلاد العثمانية، فاستطاعت القوات المجرية الوصول قريباً من المناطق المركزية للسلطان العثماني في عام ١٤٤٤ م(٤٢).

تلك الانتصارات أقنعت السلطان مراد الثاني بسلوك طريق الصلح، فوقع على معاهدة بهذا الغرض مع لاديسلاوس، بوساطة من جورج برانكوفيتش الذي كان يعلق الآمال على عودته الى البلقان.

المحاور الأساسية لمعاهدة الصلح تلك كانت: الاعتراف بكون الدانوب خطاً حدودياً بين الدولة العثمانية والمجر؛ اعتراف المجر بسلطة الدولة العثمانية على بلغاريا ووالاشي؛ اعتراف العثمانيين بحكومة جورج برانكوفيتش في صربيا. وكانت مدة العمل بتلك الاتفاقية عشر سنوات، غير ان الأحداث اللاحقة اثبتت نقض خصوم الدولة العثمانية لها(٤٣).

في اعقاب توقيع مراد الثاني على تلك الاتفاقية، تنحى عن سلطنته في نهاية عام ١٤٤٤ في ظل ظروف غير معلومة، وأحلّ محله ابنه محمد الثاني. فأضرّ ذلك التنحي، وكذلك ازدياد الصراعات الداخلية، ورغبة السلطان في التصالح مع اعدائه التقليديين، بقوة العثمانيين وسلطانهم.

خلال عودة قوات مراد الثاني من الجزء الاوربي الى الأناضول، تشكلت جبهة تحالف ضد الدولة العثمانية مؤلفة من لاديسلاوس، والكاردينال سزاريني، وهونيادي، وويلاد دراكول، ناقضين بذلك معاهدة الصلح التي تم توقيعها مع مراد الثاني، وقد انضم الى هؤلاء الاسطول البحري البندقي. وقد سمحت الوفاة المفاجئة للاديسلاوس والكاردينال سزاريني، لمراد بالعودة الى الأناضول واجراء مراسم تتويج ولده محمد الثاني.

اهم حدث تحقق في المرحلة الاولى من عهد السلطان محمد الثاني، كان التوقيع على معاهدة سلام مع البندقية في مطلع عام ١٤٤٦ م، والتي تميزت بعمق اكبر بين سائر المعاهدات المنعقدة بين الجانبين. والاختلاف بين محمد الثاني والصدر الأعظم خليل باشا، زعزع من قوة السلطان في البلاط. ولم يكد يمر سوى عام ونصف على تتويج محمد الثاني حتى استدعى الصدر الأعظم، مراد الثاني من محل استجمامه في مغنيسيا الى العاصمة. ويبدو ان هناك ثلاثة احتمالات خلف اعادة مراد الثاني: الأول خشية خليل باشا من فقدانه للسلطة التي حصل عليها في عهد مراد الثاني، والثاني عبارة عن كونها خطوة استباقية في حالة تحقق طموحات محمد الثاني في فتح القسطنطينية، والثالث للحيلولة دون ظهور اضطرابات في الامبراطورية في أعقاب مطالبة داود أحد ابناء بايزيد الأول بالحكم، وكان يعيش تحت وصاية حكومة والاشي.

بعد عودة مراد الثاني الى الباب العالي، استطاع العثمانيون من خلال استخدام الضغوط العسكرية اخضاع قسطنطين حاكم موره لسلطانهم، والحاق هزيمة ماحقة بالمجريين بقيادة هونيادي في معركة كوزوفو، والزحف نحو البانيا لقمع اسكندر بيك زعيم التمرد المناهض للعثمانيين.

بوفاة مراد الثاني في ادرنة في ٣ شباط ١٤٥١، وامساك محمد الثاني من جديد بزمام الأمور في الدولة العثمانية، بدأت مرحلة جديدة في حياة الامبراطورية العثمانية، وبلغت هذه الامبراطورية ذروة اقتدارها وقوتها.

ذروة اقتدار الامبراطورية العثمانية

من خلال الخطوات التي اتخذت في عهد السلطان مراد الثاني، عادت الامبراطورية العثمانية الى سابق قوتها التي بلغتها على أبواب معركة أنقرة عام ١٤٠٢ م والحقيقة هي ان مراد الثاني اتخذ سياسات كانت المحصلة النهائية لها، ترسيخ دعائم الامبراطورية العثمانية، وقطف ثمار الانجازات التي حققها السلاطين

العثمانيون الأوائل. وشهدت هذه العملية سرعة كبيرة في عهد محمد الثاني، وتحولت الدولة العثمانية خلال فترة قصيرة الى احدى الدول العظمى في العالم خلال العصور الوسطى إنْ من الناحية السياسية وإنْ من الناحية العسكرية.

سعى محمد الثاني كي يقدم لنفسه صورة طالب للسلام والصلح، فأقام علاقات ودية مع الدول المسيحية المجاورة. ومع علمه بالمشاكل الكبيرة التي كانت تعاني منها الدول الاوربية، إلّا انه لم يتخذ قراراً بالزحف داخل القارة الاوربية. لكنه استخدم القوة في الاناضول ضد القرمانيين الذين تمردوا ثانية بزعامة ابراهيم باشا، ففرض السيطرة العثمانية على ذلك الاقليم بقوة السلاح.

في ظل مثل تلك الأوضاع أخذ الطريق يتمهد امام السلطان العثماني لفتح القسطنطينية. وكانت الامبراطورية العثمانية تُحكَم آنذاك من قبل الامبراطور قسطنطين الحادي عشر. وسعى محمد قبل ان ينفذ هجومه الرسمي، أنْ تكون لديه علاقات ودية مع الامبراطورية البيزنطية كي يوحي لزعمائها أنّ العثمانيين لا يشكلون خطراً عليها(٤٤).

انقسم البلاط العثماني الى جبهتين ازاء قرار السلطان محمد بفتح القسطنطينية: جبهة تقف مع السلطان، واخرى تعارض أية حرب مع الامبراطورية البيزنطية ويتزعمها خليل باشا، لأنها تعتقد ان مثل تلك العملية ستعبّىء ضدهم جميع الاوربيين المتحالفين مع الامبراطورية البيزنطية.

اضف الى ذلك ان السلطان العثماني سعى لتقديم امتيازات تجارية واقتصادية خاصة لأعدائه القدامى وأصدقاء الامبراطورية البيزنطية التقليديين، كالبندقية، والمجر، وجنوى، وغيرها، كي يحول بهذه الطريقة دون جهودهم لتشكيل قوة متحدة واحدة مضادة للعثمانيين. ويبدو ان تلك الخطة كانت مؤثرة بحيث ان الامبراطورية البيزنطية حينما استنجدت في ايامها الأخيرة بهذه البلدان المسيحية، لم تلق أذناً صاغية للحفاظ على الامتيازات التي حصلوا عليها في الدولة العثمانية(٤٥).

حينما اندلع القتال بين الجانبين، استطاع العثمانيون من خلال ثلاث معارك في ١٨

نيسان و٧ و١٢ مايس ١٤٥٣، الوصول الى الجزء الأعظم من أسوار المدينة. ومنذ العشرين من نيسان ضُرِب طوق كامل حـولها وقُـطع عـنها أي طـريق لمـدّها بمساعدات مؤثرة. ورغم اصرار الصدر الأعظم على فك الحصار عن المدينة، إلّا ان السلطان محمد كان يصر على فتحها. وفي ليلة ٢٨ مايس ١٤٥٣، وجد السلطان البيزنطي قسطنطين نفسه مرغماً على تسليم المدينة للعثمانيين. فـدخلتها القـوات العثمانية في ٢٩ مايس ١٤٥٣، منهيةً عصر الامبراطورية البيزنطية بشكل رسمي، وسيطرت على مدينة القسطنطينية تماماً.

كان عدد سكان القسطنطينية قبيل فتح العثمانيين لها يبلغ نحو ٤٠ ألف نسمة. ورغم الانتصار الذي حققه العثمانيون، إلّا انهم لم يرتكبوا أعمال القتل والنهب التي كانت متداولة آنذاك خلال دخول الجيوش الفاتحة للمدن. ولم يقتلوا سوى تلك الفئة من رجال الحكم في المدينة التي بامكانهـا ان تشكل خطراً على العثمانيين في المستقبل والتي هرب عدد كبير من افرادها. بينما أعطى السلطان العـثماني الأمـان لجميع المسيحيين هناك ووعدهم بأن الدولة العثمانية تضمن لهم ارواحهم وأديانهم. وبالرغم من التبديل التدريجي لمعظم كنائس المدينة الى مساجد، فقد أمر السلطان العثماني بالابقاء على بعض كنائس النصارى وأماكن عبادتهم. ولا شك في ان ذلك التسامح أمر كانت تقتضيه مصلحة العثمانيين آنذاك، وكان يراد منه اعادة الازدهار الاقتصادي الى تلك المدينة.

فضلاً عن السعي للحفاظ على نفوس المدينة، سعى السلطان من خلال اعطاء العديد من الامتيازات للأمراء، وتشجيعهم على تشييد مجاميع من الأبنية المؤلفة من مسجد ومدرسة ومكتبة وسوق ونُزُل، وما الى ذلك، والتي تُعد أشكالاً ابتدائية لما راح يُعرف بالأسواق القيصرية.

كان كل امير عثماني وطبقاً لتقليد قديم، يتمتع بالاعفاء من الضرائب والحصول على بعض المساعدات الخاصة من السلطان في مقابل احياء الأراضي البائرة عند ضواحي المدن لاسيما العاصمة(٤٦). كما كان السلطان العثماني يأمر في اعقاب كـل

نصر عسكري، بتهجير عدد كبير من الحرفيين والعلماء والفنيين من المناطق المفتوحة الى مراكز المدن في الامبراطورية العثمانية، لاسيما الى العاصمة، من اجل العمل على ازدهار تلك المدن. وقد هاجر عدد كبير من اليهود الى البلاد العثمانية ولاسيما الى استنبول، قادمين من البلدان الاوربية لاسيما اسبانيا والبرتغال بسبب الاضطهاد الذي كانوا يتعرضون له في تلك البلدان. وكان معظم هؤلاء اليهود المهاجرين متخصصين في الفنون الجميلة والصناعات المستظرفة، الأمر الذي ادى الى تسارع عملية الازدهار في استنبول خصوصاً(٤٧).

بفتح القسطنطينية، طرأ تغيير على اطار السياسة الخارجية للامبراطورية العثمانية. وأصبحت غالاتا (غلطة فيما بعد) ـ وكانت مستعمرة جنوية بالقرب من القسطنطينية، جزءاً من هذه المدينة مع بقاء سكانها فيها. كما عقد السلطان العثماني معاهدة مع البندقية تنص على حفظ حالة السلام بين الجانبين وتسمح للسفن التجارية التابعة للبندقية بالتردد الحر في مضيق الدردنيل وممارسة تجارها للأعمال التجارية في مقابل دفع رسوم جمركية مقدارها ٢٪ الى العثمانيين. وبعد ذلك بسنوات أبرمت الجمهوريات الايطالية من الدرجة الثانية مثل انكونة، وفلورنس، وراغوسة، معاهدة من هذا النوع مع السلطان العثماني. وبذل السلطان محمد الذي لُقِّب بالفاتح ـ لفتحه مدينة القسطنطينية ـ جهوداً حثيثة من اجل امتلاك قوة بحرية تحفظ للدولة العثمانية سيطرتها على البحر الأسود وبحر إيجة(٤٨).

رغم هذا كله، كان القلق الاكبر الذي يساور السلطان محمد الفاتح، ناشئاً عن الأوضاع في البلقان. وكان الهم الاكبر عنده مدّ الوجود العثماني الى المجر وحوض نهر الدانوب، والتي تعد العقبة الاولى في طريق زحف العثمانيين نحو البلقان. وبدأ اول زحف عثماني بهذا الاتجاه في مطلع عام ١٤٥٤ م، لكنه لم يحقق نجاحاً كبيراً. كما كانت قضية التمرد في صربيا والتي يدعمها حاكم المجر بشكل مباشر، تتطلب اتخاذ اجراءات آنية حاسمة. ونتيجةً لذلك استطاع السلطان في منتصف ذلك العام ان يضم الى بلاده منطقة نوفبرود التي كانت تتميز بأهمية خاصة نظراً لما فيها من

معادن عديدة كالذهب والأحجار الكريمة. وتم من خلال هذا الانتصار قمع الصرب أيضاً، واستعاد السلطان نفوذه في البلقان ولو بشكل مؤقت. لكنه بالرغم من ذلك لم يستطع ان يحسم موضوع المجر.

في عام ١٤٥٦ م هاجم العثمانيون مدينة بلغراد وحاصروها من اجل احتلالها. وطال أمد ذلك الحصار، كما استطاع يانوش هونيادي ان يمدّ سكان المدينة بالمساعدات ويوفّر الأرضية لظهور مقاومة على شكل حرب عصابات أخذت تلحق خسائر فادحة بالعثمانيين أجبرتهم على الانسحاب من بلغراد، وتكبّدوا أضراراً ايضاً خلال عملية الانسحاب كاصابة السلطان العثماني بجروح(٤٩). ومع ذلك لم يستطع المجريون استثمار ذلك الانتصار، لأن الموت المفاجئ لهونيادي في منتصف عام ١٤٥٦ م، ادى الى ظهور اضطرابات جديدة في هذا البلد.

في عام ١٤٥٨ م زحف محمد الثاني نحو مورة، ونجح في وضع نهاية للحكومة المحلية في هذه المنطقة، واخضاعها لسيطرة الدولة العثمانية المباشرة. كما بعث السلطان في نفس هذا العام جيشاً الى البلقان لقمع التمرد الذي قام به الصرب، فنجح الجيش في أداء هذه المهمة. وفي عام ١٤٦١ م زحف السلطان نحو الأناضول للقضاء على الحكومات المستقلة في طرابزون وسينوب.

كانت طرابزون آخر ولاية بيزنطية تدفع الخراج للباب العالي منذ عام ١٤٥٦ م. وكان يحكمها آنذاك كالو ـ يوآنس كومننوس، الذي زوّج ابنته لاوزون حسن آق قوينلو، العدو الشرقي للعثمانيين. لذلك كانت تُعد تهديداً قائماً ضد المصالح العثمانية في الشرق. وقد استطاع محمد الفاتح فتحها خلال فترة قصيرة. ونجحت القوات العثمانية في فتح سينوب عن طريق استخدام القوات البحرية. وبذلك يكون محمد الفاتح قد سيطر على جميع الساحل الجنوبي للبحر الأسود وسائر بلاد الأناضول باستثناء تلك المناطق الخاضعة لابراهيم بيك القرماني، واوزون حسن(٥٠).

أهم أحداث الفترة الأخيرة من عهد السلطان محمد الفاتح، كانت: الحرب مع

مسيحيي البندقية خلال الفترة ١٤٦٢ ـ ١٤٧٠؛ ضم قرمان الى الامبراطورية العثمانية ومحاربة دولة آق قوينلو خلال الفترة ١٤٦٣ ـ ١٤٧٤؛ الانتصار على الايطاليين وخوض الحرب في المجر ومولدافيا خلال الفترة ١٤٧٣ ـ ١٤٧٩ م.

حضور السلطان العثماني في الاناضول وما نجم عن ذلك من ضم طرابزون وسينوب الى اراضي الدولة العثمانية، أمر دفع بنيكولا غاتيلوزيو ـ حاكم لسبوس الواقعة غربي الدولة العثمانية ـ الى التمرد على الباب العالي وتشكيل حلف مناهض للعثمانيين يضم بين صفوفه حاكم والاشي والأمراء المجاورين. وجهز هذا الحلف جيشاً نحو حوض الدانوب واجزاء من بلغاريا. وارتكب «دراكول» الذي عُرِف باوربا بدراكولا فيما بعد، أفضع الجرائم والجنايات ضد العثمانيين. فجهز محمد الثاني جيشاً نحو والاشي عام ١٤٦١ م، فحقق انتصاراً عليه لكنه لم يستمر في زحفه وأبقاه على والاشي وألزمه بدفع الخراج مع احتفاظه بأخيه رادو رهينةً في استنبول. ثم انفذ جيشاً الى لسبوس وأعاد اليها الهدوء(٥١).

على صعيد آخر، أخذت البندقية تعيد النظر في سياستها منذ عام ١٤٦٢ م. لذلك بادرت الى تهديد المصالح العثمانية في البلقان، الأمر الذي جعل من الضروري تجهيز جيش ضدها. ونجح جيش البندقية في بداية المواجهة احتلال البوسنة، لكن القوات العثمانية استعادت السيطرة عليها خلال فترة قصيرة، ثم الحقت هزيمة موجعة بالجيش البندقي في مورة. ورغم ذلك كانت القوة البحرية التابعة للجيش البندقي فعّالة في بحر ايجة ضد المصالح العثمانية. ولم تكن لدى العثمانيين القوة البحرية القادرة على وضع نهاية للتواجد البندقي في البحر.

في عام ١٤٦٦ م، جهّز السلطان العثماني جيشاً نحو البانيا وذلك لتمرد حاكمها المسيحي اسكندر بيك بدعم من البندقيين(٥٢). وتزامن زحف القوات العثمانية مع وفاة اسكندر بيك، فنجح العثمانيون في ضم البانيا الى الامبراطورية العثمانية.

بهذا الانتصار توفرت لدى السلطان الفرصة الكافية للاهتمام بأوضاع الحدود الشرقية. غير ان هذا الأمر قد تأخر بسبب تفشي الطاعون في الأناضول،

والمشاكل الاقتصادية الناجمة عن الاموال الطائلة التي انفقت على اعمار استنبول، والاعياء الذي المّ بالجيش العثماني.

في عام ١٤٦٤ حدث نزاع بين بير أحمد واسحاق ابني ابراهيم بيك الحاكم القرماني المرتبط بالسلطان العثماني. وكان بير أحمد حاكم قونية ـ تابعاً للسلطان العثماني بشكل صوري، بينما اندفع اسحاق متمرداً ضد هذا السلطان بدعم من اوزون حسن حاكم دولة آق قوينلو. كما كانت البندقية قد اقترحت على اسحاق القرماني واوزون حسن تشكيل حلف مضاد للدولة العثمانية، لكنه اقتراح لم يتحقق لبعد المسافة. ولم يستطع السلطان محمد ان يشجع بير أحمد الذي كان يسعى للانفصال، على قتل اسحاق والتعاون مع الباب العالي ضد دولة آق قوينلو، لذلك أصبحت ازاحة بير أحمد جزءاً من المهام التي لابد للدولة العثمانية ان تقوم بها. ولم تستطع القوات التي اوفدها السلطان العثماني الى شرق الأناضول، تحقيق نتيجة مهمة في هذا المضمار.

في عام ١٤٧٢ م، اندلعت المعركة الحقيقية حينما شنّت القوات المتحالفة التي يشترك فيها جنود القرمانيين، واوزون حسن، وقزل أحمد، هجوماً على بلاد العثمانيين. ونجح الأمير مصطفى ابن السلطان محمد الثاني في الحاق الهزيمة بهذه القوات المتحالفة.

في أعقاب تلك الهزيمة هرب الأمراء القرمانيون، والتجأ بير أحمد الى بلاط اوزون حسن الذي أصبح العدو الوحيد للسلطان العثماني في الشرق. ولكنه مني بهزيمة نكراء امام الجيش العثماني في ناحية اوتلوق بلي بالقرب من باشكند. فاكتملت بذلك سلطة السلطان محمد الثاني في الأناضول الشرقية، وتخلص العثمانيون في الشرق من معضلة القرمانيين ايضاً(٥٣).

بعد النجاح على الحدود الشرقية، اتجهت انظار السلطان محمد ثانية الى الأوضاع في الحدود الغربية للامبراطورية. وتمكنت القوات العثمانية في عام ١٤٧٥ م من وضع حد لنفوذ الجنويين في البحر الأسود والسيطرة على هذه المنطقة تماماً.

كما احتلت ميناء آزوف والتمهيد لنفوذهم الى شبه جزيرة القرم التي كانت تحت سيطرة منغلي غراي خان.

خلال تلك الفترة زحف العثمانيون ثانية نحو المجر ومولدافيا، وحققوا بعض الانتصارات خلال فترة قصيرة. كما نجحوا في عقد معاهدة سلام مع البندقية في مطلع عام ١٤٧٩ م، تضمنت سحب البندقية لقواتها البحرية من معظم قواعدها في بحر ايجة وأعلنت عن استعدادها لدفع خراج سنوي للباب العالي مقداره مائة الف دوكا. كما وافق مجلس الشيوخ البندقي على دفع مبلغ سنوي قدره عشرة آلاف دوس للسلطان العثماني للسماح لتجار البندقية بممارسة الأعمال التجارية في البلاد العثمانية(٥٤).

التحرشات المضادة للدولة العثمانية في بحر ايجة والتي كانت تجري بتحريض من الايطاليين، أجبرت السلطان العثماني في الأيام الأخيرة من حياته على اعداد مقدمات تجهيز جيش ضخم لفتح ايطاليا. وانطلق هذا الجيش من استنبول في مطلع عام ١٤٨١ م من دون ان تُعرف الوجهة التي كان يقصدها بالضبط. ولم تمهل المنية ذلك السلطان لتحقيق هدفه، اذ انه توفي خلال زحف ذلك الجيش في مطلع عام ١٤٨١ م(٥٥).

عظمة الدولة العثمانية، مَدينة للجهود التي بذلها السلطان محمد الفاتح. ويمكن تلخيص الخطوط العريضة لسياسته بالشكل التالي: تقوية الجيش العثماني وتطويره من قوة تعتمد على السلاح الأبيض الى قوة مجهزة بالسلاح الناري مع تقوية القوة البحرية العثمانية الفتية؛ تعزيز قوة الدولة العثمانية واعدادها للقيام بفتوحات في اوربا، اي ان ظهور الأتراك كتهديد جاد لمصالح القوى الاوربية، كان نتاجاً للجهود التي أبداها السلطان محمد الفاتح؛ دعم مكانة السلطان والغاء الأسر المتنفذة من الأنظمة الادارية؛ نقل السكان من مكان لآخر لايجاد الازدهار والرخاء لاسيما في استنبول وسائر المدن الكبرى في الامبراطورية العثمانية؛ استخدام العديد من المسيحيين في الأنظمة الادارية والمالية في الباب العالي؛ تقديم امتيازات مالية

وعقائدية واضحة الى غير المسلمين من أجل اقناعهم بالاستمرار في نشـاطاتهم وأعمالهم في مدن الامبراطورية العثمانية الرئيسة؛ تدوين العديد من القوانين على يد آخر صَدر أعظم للسلطان ويدعى قره مانلي محمد باشا، الذي كان يُعد من أبرز العلماء والفقهاء. وكانت تلك القوانين تتطرق الى شتى المواضيع بدءاً بقوانين الجزاء وانتهاءاً بالأنظمة المالية والموقع القانوني لأتباع السلطان. وورد في هذه القوانـين السماح للسلطان الجديد بقتل جميع معارضيه مهما كانت رتبهم ومكانتهم وذلك من اجل الحفاظ على النظام العام والحيلولة دون اندلاع حرب داخلية.

الخطوة الاخرى التي قام بها قره مانلي محـمد باشا، كانت عبارة عن مصادرة جميع الأراضي القابلة للزراعة سواء كانت ملكية او وقفية. والنتيجة الأساسية لهذه السياسة، الاضعاف المفاجئ للدراويش والمتصوفة الذين كانوا يعتمدون في طرقهم الصوفية على تلك الموقوفات. وعلى اساس هذه الخطوة هناك احتمال بأن السلطان محمد قد قُتل او سُم على يد بعض افراد الطريقة الخلوتية الذين كان لديهم نفوذ في البلاط، بالتواطؤ مع ولده بايزيد الذي كان عضواً في تلك الطريقة.

خلّف السلطان محمد الثاني ابنين: الاول بايزيد، وهـو الابـن الاكـبر، وكـان معارضاً لسياسة ابيه، وكان حاكماً على اماسية خلال وفاة ابيه. وكان بلاطه في أماسية محلاً لتجمع خصوم محمد الثاني ووزيره قره مانلي محمد باشا(٥٦). والثاني جم، وكان صغيراً وقد أصبح بعد وفاة ابيه تحت وصاية قره مانلي محمد باشا، وقد ادعى خلافة ابيه رغم قلة انصاره وحماته. فكان ذلك سـبباً في نشـوب حـرب داخلية دامت عاماً وأدت الى احداث اضطرابات في الدولة العثمانية.

بعد سماع بايزيد نبأ وفاة ابيه محمد الثاني، أسرع قادماً الى اسـتنبول وأعـلن نفسه سلطاناً على الدولة العثمانية. كما تأهب جم للقدوم الى استنبول ايضاً. وكان الانكشارية قد تمردوا قبل ذلك وقتلوا الوزير قره مانلي محمد باشا، لذلك انصرف جم عن الذهاب الى استنبول، وفضّل الذهاب الى بورسة، فأجرى لنـفسه فـيها مراسم التتويج وضرب النقود باسمه.

كان جم يأمل ان يعترف به أخوه بايزيد سلطاناً على الأناضول، بينما يتولى بايزيد حكم الروملي. غير ان الأخير ـ الذي يمتلك الشطر الأعظم من الجيش العثماني ـ زحف نحو بورسة لقمع أخيه. فاشتبك الاثنان في آق شهر عام ١٤٨١ م، وحلّت بجم هزيمة ساحقة، فهرب الى القاهرة محتمياً بالمماليك. لكنه عاد الى آسيا الصغرى ثانية بعد الدعم العسكري الذي قدمه له المماليك والوعود التي وعده بها قاسم بيك قرماني ـ الذي كان يقيم لدى دولة آق قوينلو ـ والتي منها انه سيفتح جبهة جديدة ضد بايزيد في الأناضول. لكنه سرعان ما فقد انصاره لعدم توفر اي برنامج محدد ينظم مجابهته لبايزيد، فاضطر في نهاية المطاف الى الاحتماء بفرسان رودس.

مضيفوه أخذوا يحرضونه على فتح جبهة جديدة ضد بايزيد من جهة المجر ومن ثم السعي لمهاجمة الروملي من هناك، ولذلك أقنعوه بالذهاب الى فرنسا لتحقيق هذا الهدف. فأقام في فرنسا منذ عام ١٤٨٢م وحتى عام ١٤٨٩م، ثم ذهب الى روما فأقام فيها حتى عام ١٤٩٥ على أمل ان يتلقى مساعدات عسكرية من القوى المسيحية في هذه المدينة. وانتزع فرسان رودس امتيازات كبيرة من الباب العالي ازاء ابطالهم لمفعول التهديدات التي كان يشكلها جم على بايزيد.

من جانب آخر تحول جم الى العوبة بيد القوى الكاثوليكية الاوربية، والى مجرد ورقة يحاولون الضغط بها على السلطان العثماني للحصول على مزيد من الامتيازات المالية والتجارية، فكان يجد نفسه مجبراً على تقديم مثل تلك الامتيازات للحيلولة دون تجهيز أخيه ضده(٥٧).

كان النهج الذي سلكه بايزيد الثاني متعارضاً في بعض اوجهه مع نهج أبيه، لكنه مع ذلك كان يحتذي حذوه من حيث الاطار العام. ومن الخطوات المهمة التي قام بها، الغاؤه للقوانين التي وضعها قره مانلي محمد باشا والتي تصادر الأراضي الوقفية، وأعاد للطرق الصوفية مكانتها، ولذلك يُعد عهده عهد ازدهار هذه الطرق لاسيما الطريقة الخلوتية. كما انه سار على نهج ابيه في تقوية الانكشارية، لكن

سياسته العامة كانت تركز على تقوية صلاحياته وتعزيز سلطانه في مقابل الحد من نفوذ الوزراء ورجال البلاط. كما تميز عهده بنشاطات دبلوماسية واسعة لم يسبق لها مثيل في عهود أسلافه لربما بسبب احتماء اخيه جم بالغرب، فسعى لافشال اي احتضان اوربي له، من خلال الوسائل الدبلوماسية.

في عام ١٤٩٠م وقّع السلطان بايزيد الثاني على معاهدة تعهد فيها بعدم التطاول على البندقية، وروما، ورودس. كما انه وجد نفسه مضطراً عام ١٤٩٤ م لدعم ملك نابولي والبابا الكساندر السادس بورجيا في الحرب ضد الملك الفرنسي شارل الثامن للحيلولة دون استخدام جم في ضرب المصالح العثمانية. ويُعد ذلك، اول تدخل عثماني مباشر في قضايا خاصة بالعالم الاوربي، ولربما يُعد بداية لربط المصير التركي بالقوى الاوربية(٥٨).

حينما فرغ بايزيد الثاني من ترسيخ جذور سلطانه، زحف في عام ١٤٨٣م لقمع التمردات المتفرقة في اقليم الهرسك، فأخمدت القوات العثمانية تلك التمردات. ثم هاجمت مولدافيا والسواحل الشمالية للبحر الاسود، وهي المنطقة التي اعلنت خروجها عن سلطان الباب العالي في أعقاب وفاة السلطان محمد الثاني وفي فترة الاضطرابات الداخلية التي شهدتها الدولة العثمانية. فاستطاع العثمانيون فرض هيمنتهم المطلقة على البحر الأسود.

بعد تلك النجاحات، انصرفت أنظار بايزيد الثاني نحو مصر. ففي عهد السلطان محمد الثاني كان المماليك المصريون يتحينون كل فرصة لتوجيه الضربات نحو المصالح العثمانية، والتي منها دعمهم لجم وتحريضهم اياه ضد بايزيد. وكان المماليك والعثمانيون على اختلاف منذ عهد محمد الثاني على الاقل، حول دعم وتأييد القبائل التركمانية في الشام وجنوب الأناضول. فكان العثمانيون يؤيدون اسرة ذي القدر ويدعمونها، بينما كان المماليك يحرضون تركمان تورقوت ورساق على ضرب مصالح الباب العالي.

بدأت الحرب العلنية بين المماليك والعثمانيين في عام ١٤٨٦ م حينما شنّ المماليك

هجوماً على علاء الدولة ذي القدر الذي كان تحت حماية الباب العالي. لكن الهزيمة كانت من نصيب العثمانيين في المعركة التي‌اشتبكوا فيها مع المماليك في آقاجيري عام ١٤٨٨ م، فانحسر سلطانهم عن الشام مؤقتاً.

وفي عام ١٤٩٠م انكسر العثمانيون أمام المماليك ثانية، ونهب المماليك ولاية قرمان. فأجبرت تلك الأوضاع العثمانيين على ابرام معاهدة للسلام مع المماليك في عام ١٤٩١م، وافق فيها العثمانيون على انفصال مدينتي ادرنه وطرسوس اللتين استولى عليهما المصريون في المعارك الأخيرة، عن الأرض العثمانية، من دون ان يحصل الباب العالي على أي امتياز(٥٩).

بعد الموقف العدائي الذي اتخذه البابا اينوقنتيوس الثامن ضد العثمانيين عام ١٤٩٠ م، ووفاة الملك المجري ماتياس كورونيوس الذي كان يعوّل على البابا كثيراً في مواجهة العثمانيين، عقد السلطان العثماني العزم على مهاجمة اوروبا مستغلاً الفوضى الناشئة بسبب وفاة كورونيوس، فدخلت القوات العثمانية الى صوفيا عام ١٤٩٢ م، وشنّت من هناك هجوماً على البانيا. كما قامت بحملات متفرقة على مقاطعة ترانسيلفانيا التابعة للنمسا. وفي تلك الفترة، هاجم شارل الثامن نابولي واستولى عليها، ثم أعلن عن نيته في مهاجمة الدولة العثمانية في قالب حرب صليبية.

حمل شارل الثامن معه الأمير العثماني «جم» في زحفه نحو الدولة العثمانية. وحينما سمع بايزيد بذلك انصرف عن معاركه في المجر وأخذ يستعد لمجابهة قوات الملك الفرنسي. وفيما كانت هذه القوات تزحف باتجاه البلاد العثمانية توفي «جم» في الطريق، فانصرف الفرنسيون عن زحفهم.

بوفاة «جم»، لم يعد السلطان بايزيد الثاني مضطراً لاتخاذ مواقف ضعيفه في تعامله مع الاوربيين. ففي اعقاب استلام الباب العالي لجثمان جم عام ١٤٩٩ م، بدأ بايزيد بشن غارات على ممتلكات البندقية في بحر إيجة واليونان.

خلال تلك الفترة تم اكتشاف طريق بحري جديد الى الهند بواسطة الرحالة فاسكو دي غاما، فأخذت البندقية تفقد اهميتها التجارية تدريجياً. كما حقق

العثمانيون تطورات جديرة بالملاحظة في قوتهم البحرية، ولم تعد تمتلك البندقية تلك القوة البحرية القوية التي كانت لها سابقاً.

في عام ١٤٩٩م، حاصرت القوات البرية العثمانية لبانتو، فدخلت من خلال ذلك في حرب علنية مع البندقية. ووجه الاسطول البحري للدولة العثمانية ضربات قاصمة للاسطول البندقي في بحري إيجة ومرمرة. فدفعت هذه الانتصارات بالبابا والمجر للتحالف مع البندقية ضد الدولة العثمانية. كما اخذت القوة البحرية الفرنسية تتدخل بين فترة واخرى لصالح البندقية.

وحينما عجزت البندقية في مجابهتها المستمرة للسلطان العثماني، طالبت السلطان بتوقيع اتفاقية صلح بين الجانبين في عام ١٥٠٣م. وكان السلطان العثماني بحاجة ماسة الى ذلك الصلح لظهور الاضطرابات في الأناضول في اعقاب ظهور الصفويين في ايران. وتنازلت البندقية في تلك الاتفاقية للعثمانيين عن اجزاء مهمة من مناطق نفوذها. وأعقب ذلك خضوع اليونان لسلطة الباب العالي وتحسن اوضاع الاتراك في البانيا. وتحول العثمانيون الى قوة بحرية مهمة في البحر المتوسط(٦٠).

بعد انكسار العثمانيين امام تيمورلنك، واجهوا في عهد بايزيد الثاني أعظم ازمة واكثرها جدّية تمثلت في ظهور الدولة الصفوية في ايران والتي أخذت تهدد كيان الدولة العثمانية في آسيا الصغرى على مدى قرنين من الزمن.

خلال انهماك بايزيد الثاني بالحرب في الغرب، بدأ تمرد في الأناضول يقوده أحد الامراء القرمانيين ويحظى بدعم واسناد قبيلتي ورساق وتورقوت. وكانت هناك عدة عوامل خلف تأجيج ذلك التمرد منها وفاء اهل الاقليم لبقايا امراء السلالة المحلية التي قضى العثمانيون عليها، والمقاومة العنيفة للتركمان المقيمين في الاناضول وامتناعهم عن اداء الضرائب للامراء العثمانيين، وسياسة مصادرة الأراضي التي اتخذها محمد الثاني والتي مهدت لتمرد العناصر المرتبطة بالطرق الصوفية التي تضررت بتلك السياسة.

بظهور الشاه اسماعيل في آذربايجان، تعمقت تلك الأزمة في الدولة العثمانية.

وكان الهيكل الأساس للحركة الصفوية قد تشكل من التركمان المقيمين في الأناضول. فبعد أن قبض على زمام الامور في غرب ايران، زحف نحو ارزنجان، مقدماً دعماً غير مباشر لتركمان الاناضول الذين كانوا من مريديه. فالتمرد الذي قام به شاه قلي بابا تكلو ـ اسمه الحقيقي قره بيكلي اوغلو حسن خليفة ـ في عاشوراء ٩١٧ / ٩ نيسان ١٥١١، قد استمر بتحريض ودعم اسماعيل الصفوي. وقد الحق المتمردون خسائر فادحة بالقوات العثمانية بالرغم من مقتل شاه قلي بابا.

من اجل ان يقف بايزيد بوجه هذه الأزمة، بعث فرقة من الجيش العثماني الى شرق الأناضول لترصد الأوضاع ومن ثم التدخل عند الضرورة. واعتقلت القوات العثمانية عدداً من افراد القزلباش المقيمين في الأناضول ونفتهم مع اسرهم الى منطقة مورة الواقعة غربي الأناضول والتي انتزعها العثمانيون من البندقيين تواً.

حينما تفاقمت الأزمة، أمر بايزيد باغلاق طرق العبور الكائنة بين الأناضول واذربايجان، لكن هذا الأمر لم يتحقق في ميدان الواقع إلّا في عهد السلطان سليم الأول.

اتخذ بايزيد عموماً سياسة ذات وجهين في مجابهة الصفويين. فالى جانب قمع أتباع اسماعيل الصفوي في الاناضول او ارسال سفراء للاعتراض على سوء تعامل الصفويين مع اهل السنّة في ايران، كان قد بعث رسولاً الى اسماعيل لتهنئته بمناسبة تتويجه، بل وحتى قد سمح له باجتياز الأرض العثمانية لضرب سلالة ذي القدر. وكان الأمير سليم الذي يحكم طرابزون، يعارض سياسة المماشاة التي يتبعها ابوه مع الصفويين، وطالما كان يشتبك مع مريديهم عند حدود اذربايجان، ويوجه الضربات الموجعة للقزلباش، الأمر الذي أثار اعتراض الشاه اسماعيل الشديد على البلاط العثماني(٦١).

سياسة المهادنة التي اتخذها بايزيد ازاء أزمة الأناضول، ومعارضته الصريحة لممارسات الأمير سليم وابنه سليمان، أمر ادى الى حدوث انشقاقات في زعامات الدولة العثمانية. وحظي سليم بحماية قطاع كبير من الانكشارية نظراً لشخصيته

القاطعة والقوية ولما تميز به من ذكاء. ولذلك تمكن من خلع بايزيد من السلطة والامساك بزمام الامور بدلاً منه في مطلع عام ١٥١٢ م. وتوفي بايزيد بعد عدة ايام من ذلك الحدث.

خلال عهد السلطان سليم الأول (١٥١٢ ـ ١٥٢٠ م)، اصطبغت السلطة العثمانية بصبغة عسكرية صرفة. واستطاع العثمانيون خلال هذه الفترة تركيز قواهم في الأجزاء الشرقية من البلاد اكثر من اي وقت مضى. وقد جعل التدخل الذي كان يقوم به الشاه اسماعيل الصفوي في الشؤون الداخلية للدولة العثمانية، ضرروة زحف القوات العثمانية نحو آذربايجان. وقد أثبتت معركة جالدران التي خاضها في بداية جلوسه على العرش ان سليم الأول كان جاداً في اخماد فتنة الشرق. ولا ينبغي عدّ تلك المعركة حرباً بين الايرانيين والأتراك، وانما لضرب مواطنيها الذين باتوا يؤلفون في اذربايجان النواة الأولى للدولة الصفوية. وحقق العثمانيون بصعوبة بالغة انتصاراً على قوات اسماعيل الصفوي، وتمكنوا من اخماد فتنة الشرق ولو بشكل مؤقت.

قبل ان يشتبك العثمانيون مع الصفويين في معركة جالدران، كان السلطان سليم قد نفّذ بقاطعية كاملة قانون اغلاق الحدود بين البلدين، وضرب طوقاً من الحصار الاقتصادي على اذربايجان. وكان الهدف الأساس من ذلك، حرمان الشاه الصفوي من مصدر مالي مهم كان يحصل عليه من القوافل التجارية الفعالة بين تبريز والأناضول. ويمكن مشاهدة تأثير ذلك في النهج المسالم الذي كان يسلكه الشاه مع البرتغاليين المستقرين في جنوب ايران(٦٢).

انهى السلطان سليم الأول عهده بالزحف نحو مصر، والاطاحة بدولة المماليك. فكان فتح العثمانيين لمصر، تمهيداً لفرض النفوذ العثماني على شمال افريقيا، اي على تونس والجزائر والمغرب.

خلف سليمان الذي عُرِف بالقانوني أباه الذي توفي عام ١٥٢٠ م. فكان مصراً على الاستمرار في الطريق الذي بدأه أبوه، لاسيما تأكيده على استتباب الأمن في

جميع أرجاء الدولة العثمانية، وتوسيع رقعتها في الخارج. واستطاع سليمان في بداية عهده ان يقمع تمرد جانبردي الغزالي في الشام والذي كان يحظى بدعم مباشر من البلاط الصفوي. كما بعث سفيراً سرّياً الى بلاط الشاه اسماعيل نقل اليه رسالة ودية من السلطان العثماني كي يحول بهذه الطريقة الدبلوماسية دون التدخلات المحتملة للشاه ومريديه في الأناضول. وألغى ايضاً الحصار الاقتصادي والتجاري المفروض على ايران والذي ادى الى تذمر التجار الأتراك(٦٣).

زحف سليمان فجأة وبدون مقدمة نحو المجر بحجة سوء تعامل بلاط ملكها لويس الثاني مع سفرائه الذين بعثهم اليهم. فاستطاع تحقيق انتصار كبير خلال فترة قصيرة تمثل في فتح بلغراد وكافة المناطق الساحلية لنهر الدانوب(٦٤).

بعد عام من ذلك ـ اي في عام ١٥٢٢ م ـ انطلق سليمان القانوني في قوة برية وبحرية نحو رودس، فحاصرها لبعض الوقت، ثم استطاع فتحها وانتزاعها من فرسان سان جان. فأصبح النصف الشرقي للبحر المتوسط ـ عدا قبرص ـ تحت سيطرة العثمانيين. وعندما عاد سليمان الى العاصمة عيّن صديقه الحميم ابراهيم باشا صدراً أعظم للدولة العثمانية.

خلال هذه المرحلة التي بلغ فيها سليمان ذروة مجده، لعب الصدر الأعظم ابراهيم باشا ـ والذي تزوج شقيقة السلطان ـ دوراً مهماً جداً في النجاحات التي حققها سليمان القانوني.

في عام ١٥٢٥ م، دفعت الاشتباكات الحدودية مع بقايا امراء المجر، بالسلطان للزحف بقواته لحرب لويس الثاني. ونجح العثمانيون في معركة موهاج التي استمرت ساعتين فقط، في قتل جميع افراد الجيش المجري بما فيهم الملك لويس الثاني. وخضعت العاصمة بودابست لسيطرة الدولة العثمانية، فعّين السلطان العثماني، حاكم ترانسيلفانيا ـ يانوش زابوليا ـ حاكماً على المجر بدلاً من لويس الثاني(٦٥).

وعارض بعض الامراء المجريين تنصيب يانوش زابوليا، فاستنجدوا بفرديناند دوتريش، من عائلة هيسبورغ وشقيق شارلكان الذي كانت اخته زوجة لويس

الثاني، وطلبوا منه دعمهم في مواجهة الدولة العثمانية. فتدخل لصالحهم وتم اسقاط يانوش زابوليا. ولذلك زحف الجيش العثماني نحو الغرب ثانية وتعقّب فرديناند دوتريش حتى أبواب فينا، فحاصر المدينة منذ ٢٧ أيلول وحتى ١٦ تشرين الاول عام ١٥٢٩، حيث كرّت القوات العثمانية منسحبة بعد اقتراب فصل الشتاء وعجزها عن الدخول الى المدينة(٦٦).

بعد الانتصار الذي حققه السلطان العثماني في الغرب، اتجهت انظاره نحو الحدود الشرقية للبلاد العثمانية. ففي أعقاب وفاة الشاه اسماعيل، ظهرت في ايران مرحلة من الاضطرابات في عهد الشاه طهماسب الذي كان صغير السن، استمرت نحو ١٠ سنوات. وظهرت اولى علائم رغبة السلطان في الزحف نحو ايران ومحاربة الصفويين في أعقاب هرب اولمه سلطان تكلو من ايران الى البلاط العثماني، وتحريضه للعثمانيين على مهاجمة ايران. وكانت الذريعة الاخرى لذلك التهاجم، سوء تعامل شاه ايران مع شرف خان حاكم بدليس وهربه الى البلاط العثماني.

زحفُ العثمانيين الذي حدث خلال الفترة ١٥٣٣ ـ ١٥٣٤ م، والذي عُرِف بسفر العراقين أدى الى انفصال العراق والعتبات المقدسة عن الأراضي الخاضعة للدولة الصفوية، وضمّها الى الأرض العثمانية. وخاض العثمانيون بعد هذا الانتصار ثلاث معارك مع الصفويين، لجأ الشاه طهماسب فيها جميعاً الى اسلوب الانسحاب، وسقطت تبريز في احدى المرات بيد العثمانيين. وانتهى الأمر في عام ١٥٥٥ م بين الجانبين الى ما يُعرف بصلح أماسية الذي اعترف فيه الصفويون بحدود العثمانيين لعام ٩٢٠ هـ / ١٥١٤م، وكذلك سلطتهم على العراق والعتبات المقدسة(٦٧).

الفترة الاخيرة من عهد السلطان العثماني سليمان القانوني شهدت نزاعاً مع امبراطورية هيسبورغ حول أوضاع المجر. وقد نجح العثمانيون خلال ذلك النزاع في الحفاظ على الانجازات التي حققوها من قبل. وتوقف النزاع في اعقاب التوقيع على هدنة بين الجانبين لمدة خمس سنوات، والتعهد بتقديم خراج سنوي الى الباب العالي.

في الأيام الأخيرة من عمر سليمان القانوني، تمردت النمسا على الدولة العثمانية وامتنعت عن دفع الخراج السنوي للباب العالي وتأهبت لخوض حرب جديدة مع العثمانيين. فزحفت القوات العثمانية نحوها. ولم يكد يمر سوى يومين على تحرك هذه القوات، حتى توفي السلطان سليمان القانوني وهو في السبعين من العمر، بفعل مرض ألمّ به، وذلك في عام ١٥٦٦ م.

الدولة العثمانية التي بلغ بها السلطان سليمان القانوني ذروة ازدهارها ومجدها، أخذ الضعف يدبّ اليها تدريجياً في عهد السلاطين الذين أتوا من بعده: سليم الأول (١٥٦٦ ـ ١٥٧٤ م)، ومراد الثالث (١٥٧٤ ـ ١٥٩٥ م)، ومحمد الثالث (١٥٩٥ ـ ١٦٠٣ م)، وأحمد الأول (١٦٠٣ ـ ١٦١٧ م).

في عهد سليم الثاني، زحف العثمانيون نحو اليمن وخليج عدن وفرضوا سيطرتهم على هذه المنطقة الاستراتيجية. وخطط سليم الثاني لحفر قناة بين نهر دون ونهر الفولغاكي يحول دون الاعتداءات التي كان يقوم بها ايفان الرابع المعروف بالرهيب، على منطقة القفقاس، لكنّ مخططه هذا لم يتحقق قط(٦٨). واستطاع العثمانيون في عام ١٥٧١ م الاستيلاء على جزيرة قبرص بعد الحاق الهزيمة بقوات البندقية المرابطة في فاماغوستا، ففرضوا بذلك هيمنتهم على البحر المتوسط الشرقي(٦٩).

مراد الثالث ومحمد الثالث، لم يكن لديهما اهتمام بالشؤون الحكومية. فكان ذلك مقدمة لتقوّض اركان النظام الذي شيده سليمان، وتراجع سير الفتوحات العثمانية، وتحوّل البلاط العثماني الى ميدان للصراع حول منصب الصدارة العظمى، بحيث أصبح هذا المنصب من نصيب ٢٣ شخصاً خلال الفترة ١٥٧٤ ـ ١٦٠٣ م. ولم يعد للسلطان دور بارز في ادارة شؤون البلاد ولاسيما على الصعيدين السياسي والعسكري. وبات السلاطين العثمانيون يحجمون عن القيادة المباشرة للجيش والحضور في ميادين الحرب، على العكس مما كان متعارفاً لدى السلاطين السابقين لاسيما سليم الأول وسليمان القانوني.

في نهاية القرن السادس عشر الميلادي، انهمك العثمانيون في حرب الصفويين في

اذربايجان والقفقاس على مدى ١٤ عاماً (١٥٧٦ ـ ١٥٩٠ م) من دون ان تتحقق لهم نتيجة مطلوبة.

في بداية عهد أحمد الأول، واجهت الدولة العثمانية افلاساً مالياً بفعل حروبها المستمرة مع الصفويين. واستمرت تلك الازمة المالية حتى نهاية القرن السابع عشر. فكانت تلك الاوضاع اللامطلوبة مقدمة للانكسارات العديدة التي مني بها العثمانيون في القرن السابع عشر أمام الدول الاوربية.

من جانب آخر تحولت الدولة العثمانية الى العوبة لدبلوماسية الدول الكبرى منذ نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، بعد تعاظم قوة البلدان الاوربية وروسيا.

العلاقة مع اوربا الجديدة

واجه تقدم العثمانيين نحو الشرق عقبة كبرى تمثلت في ظهور الدولة الصفوية في ايران. ولم يعد بمقدور العثمانيين النفوذ الى داخل ايران في أعقاب معاهدة صلح أماسية التي عقدت عام ١٥٥٥ م، ومجيء الشاه عباس الأول عام ١٥٨٧ م، والتوقيع على معاهدة زهاب في ١٦٣٩ م، ومن ثم ظهور حاكم قدير وطموح مثل نادر شاه في ايران. كما كان التباين الاقليمي والثقافي كبيراً بين البلدين الى درجة بحيث كان الطريق مغلقاً بوجه التفوق المطلق لأحدهما على الآخر.

في الغرب ظهرت عقبات أشد في طريق العثمانيين: فمن جانب ظهرت دولة هيسبورغ كقوة كبرى لا نظير لها بفضل الجهود التي كان قد بذلها فردريك الثالث في بداية القرن السادس عشر وارتباطها الأسري مع سائر الأسر الحاكمة في اوربا. ومن جانب آخر فقد حد ظهور اسرة بوربون في فرنسا من التفوق البحري للعثمانيين ومماليك مصر في الشرق الأوسط، وعرّض قوتهما البحرية للخطر.

وقبل هذه التحولات كانت القوتان الاوربيتان الأخريان ـ أي البرتغال

وأسبانيا ـ تشكلان أعظم تهديد لوجود الدولة العثمانية في الشرق الأوسط الاسلامي والأجزاء الشمالية من افريقيا، نظراً لامتلاكهما قوة بحرية كبرى. وكانت هاتان الدولتان قد اقتسمتا الكرة الأرضية فيما بينهما اعتماداً على دعم الكنيسة وطبقاً لمعاهدة توردوسيلاس، وذلك منذ السنوات الاولى للقرن السادس عشر الميلادي. وعرّضت مثل هذه التطورات المصالح العثمانية لخطر هاتين القوتين لاسيما البرتغال منذ مطلع القرن السادس عشر. وفي هذه المرحلة بالذات تحوّل مفهوم الاستعمار ضمن اطار نظرية نفعية الى ركن اساس في دبلوماسية الدول الاوربية في ميدان التجارة الدولية في اعقاب الجهود التي بذلها البرتغاليون والأسبان(٧٠).

تعرّضت مصالح الأتراك في البحر المتوسط للخطر بشكل كبير في عهد الملك الفرنسي هنري الرابع، لأنه استطاع من خلال قرار نانت ان يعيد الهدوء الى فرنسا التي تضررت بالحروب الدينية والمذهبية، ويمهد الأرضية المناسبة لكي يمارس التجار الفرنسيون التجارة في منطقة الشرق الأوسط. واستمر هذا المنحى حيث تحولت فرنسا في وزارة ريشيلو، ومن بعده جان باتيست كلبر ـ أي في النصف الأول من القرن السابع عشر ـ الى أقوى قوة بحرية في البحر المتوسط(٧١).

في القرن السادس عشر، ظهرت قوة كبرى اخرى تمثلت في روسيا القيصرية. فقد شيّد ايفانوف الرهيب أساس روسيا الجديدة في النصف الثاني من هذا القرن. فأصبحت روسيا في عهده صاحبة جيش حديث باسم «استرلستي»، وامتدت رقعتها الجغرافية حتى السواحل الشمالية لمازندران. فتحوّلت الى قوة غير قابلة للسيطرة، تضع كيان البلدان الاسلامية في الشرق الاوسط ـ اي ايران والبلاد العثمانية ـ في معرض خطر جاد(٧٢).

لاريب في ان السلاطين العثمانيين، ادركوا بعد النجاحات القصيرة التي حققوها في مقابل القوى المسيحية، التفوق النسبي للدول الاوربية، ولربما بعجزهم أيضاً. ورغم ذلك لازال الاتراك يشكّلون خطراً كبيراً على اوربا خلال القرن السادس عشر. ففي هذا القرن، استطاعوا بزعامة سليمان القانوني (١٥٢٠ ـ ١٥٦٦ م)، دحر

الجيوش الاوربية واذلالها.

في هذه المرحلة، بلغ العثمانيون ذروة قوتهم وازدهارهم، فزحفوا في قلب اوربا واحتلوا المجر عام ١٥٦٢ م، وحاصروا فينا التي كانت عاصمة الامبراطورية الهيسبورغية. كما كانوا قد هاجموا قبل ذلك ايران عام ١٥٣٤ م واحتلوا تبريز عاصمة الصفويين لبعض الوقت.

فضلاً عن هذه الانتصارات على البر، تحوّلت القوة البحرية العثمانية الى خطر كبير يهدد الاوربيين في البحر المتوسط.

من الجدير بالذكر ان العثمانيين تمكنوا في عام ١٥١٨ م من القضاء على دولة المماليك في مصر، وأقاموا في هذا البلد حكومة مرتبطة بهم من الباشوات الألبان المتتركين. واستطاعوا كذلك ان يضموا اليهم تونس واجزاء من سواحل صقلية. وبوفاة سليمان القانوني، يكون قد انتهى العصر الذهبي للامبراطورية العثمانية، ثم اخذت القوى الاوربية تفرض تفوقها على العثمانيين منذ النصف الثاني للقرن السابع عشر.

منذ القرن السادس عشر كان الاوربيون ينظرون الى الانتصارات العثمانية بعين الاعجاب: ومن أفضل التقارير في هذا المجال، تلك الرسائل التي كتبها اوجير غيزلن دي بوسبك سفير هيسبورغ الى الباب العالي. فكان هذا الاخير قد قام بمهمة دبلوماسية في استنبول لصرف العثمانيين عن الزحف نحو فينا، واستمرت تلك المهمة خلال الفترة ١٥٥٤ ـ ١٥٦٢ م. وتحدّث هذا السفير في تلك الرسائل عن عوامل التفوق العسكري العثماني على الاوربيين، والتي من اهمها ان السلاطين العثمانيين لم يكونوا يولون اهمية للتباينات الأسرية والعرقية والدينية، ولا يعيرون اهتماماً في اختيار المسؤولين والوزراء سوى للقابليات والكفاءات. بينما انتقد الملوك والحكام الاوربيين لأنهم لا يأخذون جانب الكفاءة بنظر الاعتبار(٧٣).

تزامن عهد سليمان القانوني في استنبول مع عهد الامبراطور الفرنسي فرانسوا الأول (١٥١٥ ـ ١٥٤٧ م)، وعهد شارل كون في هيسبورغ، التي كانت تؤلف

جزءاً كبيراً من اوربا. وقد دبّ النزاع بين فرانسوا الاول وشارل كون حول بعض المناطق، واندلعت أربع حروب بين الجانبين. وحينما انتهت الحرب الثانية بينهما عام ١٥٢٩ م، واجه الهيسبورغيون هجوم العثمانيين على فينا. ولذلك بعث فرانسوا الاول سفيراً الى استنبول هو جان دي لافوري وذلك في عام ١٥٣٤ م لابرام اتفاقية تعاون عسكري بين الجانبين ضد النمسا. وتم اعداد مسودة تلك الاتفاقية في بداية عام ١٥٣٥ م. ولكن السلطان غضب على الصدر الأعظم ابراهيم باشا الذي تفاوض مع الفرنسيين ولم يحظ مفاد تلك الاتفاقية بتأييد سليمان القانوني. ورغم ذلك يحظى ذلك المفاد بالاهتمام لأنه انعكاس لبعض مطالب الفرنسيين من الباب العالي والتي تابعوها فيما بعد وشكّلت المحاور الأساسية للمفاوضات اللاحقة بين الجانبين خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وطبقاً لهذه الوثيقة سمح البلدان لمواطنيهما بممارسة الأعمال التجارية بحرية في البلد الآخر. والأهم من ذلك ان الباب العالي وافق على المبدأ التالي: لو ارتكب أحد مواطني الملك الفرنسي جريمة في بلاد سليمان القانوني، فانه لن يحاكم إلّا في حضور الصدر الأعظم او السلطان.

مع ان العثمانيين قد اعطوا بعض الامتيازات لمواطني جنوى في عام ١٣٥٢ م، خلال أول مجابهة بينهم وبين هذه المقاطعة. ولكن هذه هي المرة الاولى التي يُعطي فيها العثمانيون هذا اللون من الامتيازات الى دولة اوربية(٧٤).

في النصف الثاني من القرن السادس عشر، كانت السفن التجارية البريطانية ترسو في الموانئ العثمانية. وفي عام ١٥٥٣ م، حينما زحف سليمان القانوني الى ايران، استقبل في حلب شخصاً انجليزياً يدعى انطوني جنكينوس، ونجم عن محادثاته مع السلطان، اصدار السلطان مرسوماً يلزم جميع الامراء والولاة والقضاة العثمانيين بعدم التلكؤ في تقديم اية مساعدة لجنكينوس وسائر التجار الانجليز(٧٥).

في عام ١٥٨٠ م، تزامن مع عمل شركة لوفان البريطانية برئاسة ادوارد اسبرن الدرمن، وريتشارد استيبر، قيام التجار البريطانيين بعقد اتفاقية صداقة وتجارة مستقلة مع الباب العالي، بينما كانوا يتعاملون قبل ذلك في الشرق الأوسط تحت

العلم الفرنسي. ووافق الباب العالي على اساس تلك الاتفاقية بعدم فرض اية ضريبة او خراج على البريطانيين الذين يدخلون الى اراضي الدولة العثمانية للقيام بأعمال تجارية. كذلك اذا ارتكب مواطن انجليزي جريمة في الأرض العثمانية، فلا ينبغي مؤاخذة سائر التجار البريطانيين. ولو حدث نزاع في قضية ما بين المواطنين البريطانيين والمواطنين العثمانيين، يتم حسم النزاع بين الجانبين على أساس قوانين الدولة البريطانية(٧٦).

مع بداية القرن السابع عشر، ازدادت الاتصالات الدبلوماسية والتجارية بين الدولة العثمانية والبلدان الاوربية، فكانت معظم تلك الاتصالات عند السواحل الجنوبية للبحر المتوسط في شمال افريقيا، او السواحل البربرية حسب تعبير الاوربيين. وكانت تلك السواحل خلال تلك الفترة، جزءاً من البلاد العثمانية. كما كانت تلك المناطق تسد جزءاً عظيماً من حاجات الأسواق الاوربية لبعض المواد كزيت السمك، والجلود، والألياف الطبيعية، والأسلحة الباردة، والكماليات.

في أعقاب الجهود التي بذلها ريشليو وكلبر، تحوّل الفرنسيون الى القوة الأكثر تفوقاً في البحر المتوسط، وسعوا من خلال تأسيس بعض الشركات التجارية مثل شركة كلبر وغيرها، الاستحواذ على جزء كبير من التجارة في اوربا وسواحل البربر(٧٧).

في عام ١٦٢٨ وقّع الفرنسيون على اتفاقية تجارية مربحة مع الولاة العثمانيين في الجزائر. وقبل ذلك بقليل، سمح السلطان أحمد الاول (١٦٠٣ ـ ١٦١٧ م) لأسطول شركة كلبر، للصيد بحريّة في سواحل المغرب. وفي عام ١٦٦٦ م قامت شركة فرنسية اخرى بابرام اتفاقية مع حاكم المغرب تتألف من ١٤ مادة، تسمح لتجار هذه الشركة بالتعامل التجاري بحريّة في سواحل هذا البلد مقابل دفع ٣٥ ألف بياستر للواليين العثمانيين هناك وهما مراد بيك، وأحمد بيك(٧٨).

على أثر اتفاقيات التعاون بين العثمانيين والبريطانيين خلال الأعوام ١٦٠٣ و١٦٠٦ و١٦٢٤ و١٦٤١ و١٦٦٢م، عُقدت بين الجانبين اتفاقية تجارية اخرى

عام ١٦٧٥م، ظلت نافذة المفعول حتى نهاية القرن التاسع عشر. وتؤكد هذه الاتفاقية على الحصانة القضائية الكاملة لجميع المواطنين البريطانيين في حالة ارتكابهم لجريمة ما في البلاد العثمانية. ولا يسمح لمحاكمتهم في المحاكم العثمانية إلّا في حالة حضور السفير البريطاني او ممثل للحكومة البريطانية. وللسفير الحق في أن يبدي رأيه ايضاً خلال عملية الاستجواب. وكانت تلك الاتفاقية لصالح بريطانيا تماماً، وتسمح للتجار البريطانيين بممارسة اعمالهم التجارية بحريّة كاملة في اقاليم البلاد العثمانية في مقابل دفع ضريبة مقدارها ٣٪(٧٩).

شهدت روسيا تحولات كثيرة في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر لم يقتصر تأثيرها على روسيا نفسها، وانما امتد ذلك التأثير الى البلدان المجاورة ايضاً. وكان يقف خلف التغييرات، امبراطور روسيا القيصر بطرس الكبير الذي يُعد أبا روسيا الجديدة. حينما كان يحكم وهو صبي ـ تحت اشراف اخته سوفي ـ ادرك بوضوح انه لا يستطيع ان يحكم روسيا كما يريد وتعرّف في عام ١٦٩٧ بواسطة فرنسي يدعى سويس لوفور، على بعض الانجازات الاوربية في مجال العلم العسكري. ثم سافر الى هولندا، والنمسا، وبريطانيا، للاطلاع بشكل افضل على اسلوب الحياة الغربية. كما اخذ يتلقى العلوم والفنون البحرية في مدارسها العسكرية.

في عام ١٦٩٨ م، أمر بطرس الكبير بقتل اربعة آلاف من جنود الجيش الاسترلتسي في أعقاب تمردهم عليه، فيكون بذلك قد أزاح احدى العقبات المهمة التي تعترض عملية الاصلاح التي يقوم بها. ثم وضع حجر الأساس لتأسيس جيش روسي حديث من خلال ايفاده لبعض الشباب الروس الى مدارس العلوم العسكرية الاوربية. كما شجع على ظهور صناعات عسكرية في روسيا.

من جانب آخر سعى بطرس الكبير لاظهار روسيا على انها المدافع الأساس عن جميع المنتمين الى المذهب الارثذوكسي في العالم. وكان يحاول بذريعة شن حرب دينية اخرى ـ على غرار الحروب الصليبية ـ اجبار الدول الاوربية على

التحالف مع روسيا ضد الدولة العثمانية، كي يتاح للروس عن هذا الطريق السيطرة على البحر الأسود.

مع عدم تناغم الدول الاوربية مع روسيا في هذا المجال، هاجم بطرس الكبير في عام ١٦٩٦م ميناء آزوف الاستراتيجي الذي كان في يد العثمانيين منذ عام ١٤٧١ م، وانتزعه من ايديهم. كما هاجم في عام ١٧٢١ م السويد، فالتجأ ملكها الى البلاط العثماني. وتحول الروس الى اعظم قوة بحرية في بحر البلطيق بعد ابرام معاهدتي السلام بين السويد وروسيا في استوكهولم عام ١٧٢٠ م، ونوستاد عام ١٧٢١ م(٨٠).

مع ان العثمانيين استطاعوا توقي الكثير من الاخطار والاضرار في القرن السادس عشر بفضل جهود سليمان القانوني، وفي النصف الاول من القرن السابع عشر بفضل التدابير والمشاريع الاصلاحية التي قامت بها اسرة كوبريلي التي تولت الصدارة العظمى في الدولة العثمانية على مدى نصف قرن، إلّا ان وقوع بعض الأحداث الكبيرة مثل الثورة الفرنسية في نهاية القرن السابع عشر، والثورة الصناعية الاوربية في بداية القرن الثامن عشر، أدى الى تغيير حركة التاريخ ليس في الدولة العثمانية فحسب وانما في العالم ايضاً، وغيّرت طريقة الدبلوماسية الاوربية واتجاهها ومحتواها في الشرق الاوسط الاسلامي. كما كانت هزيمة العثمانيين عند أسوار فينا عام ١٦٨٣ م ضربة كبيرة للدولة العثمانية وبداية فصل جديد من العلاقة بينها وبين اوربا.

من افرازات تلك الهزيمة، استيلاء النمسا على المجر، واليونان، والسواحل الشمالية للبحر الأسود. كما كشف الانتصار الثاني للنمسا عام ١٦٨٧ م، ثم هزيمة العثمانيين في حرب زنتا عام ١٦٩٧ م، النقاب عن الضعف المطرد للعثمانيين، الذي آل الى ابرام معاهدة سلام كارلوفيتس في ٢٦ كانون الثاني ١٦٩٩ التي تُعد منعطفاً في التاريخ العثماني. فكانت هذه، هي المرة الاولى التي يجلس فيها العثمانيون خلف مائدة المفاوضات كجانب مهزوم والموافقة على التخلي عن اجزاء مهمة من اراضيهم.

وبدأت مرحلة جديدة بانهزام العثمانيين ثانية أمام النمسا وتوقيعهم على معاهدة باسا روفيتس عام ١٧١٨ م، فتحولت الدولة العثمانية الى ما عبّر عنه القيصر الروسي بالرجل المريض.

بالرغم من ادراك العثمانيين الكامل لنتائج ذلك المنحى، لكنهم لم يكونوا قادرين على القيام بأية نشاطات وقائية نظراً لما كانوا يعانون منه من تخلف عسكري، وضعف، وفساد في المؤسسات السياسية والعسكرية. وكان كثير من المسلمين يدرك آنذاك ان الامور ستنتهي خلال فترة قصيرة الى هيمنة الكافرين على العالم الاسلامي. ويمكن ملاحظة ذلك في الحاشية التي كتبها كاتب عربي يقيم في استنبول يدعى عمر طالب على كتاب عنوانه «تاريخ الهند الغربي»(٨١).

ب ـ تطور المؤسسات السياسية والادارية

في عهد اورخان، لم تكن السلطة الحقيقية في يد الشخص الحاكم، وانما كانت في يد الأسرة الحاكمة برمتها. فكانت زعامة الحروب تُقسّم بين امراء الاسرة العثمانية، كما كانت تقسّم الغنائم الحربية فيما بينهم. فكان ذلك اللون من الحكم ضماناً للوحدة بين اعضاء الاسرة الحاكمة. كما لا ينبغي خلال تلك الفترة، تجاهل الدور المهم الذي كانت تلعبه نساء الاسرة الحاكمة. فكنّ يساهمن في ادارة شؤون البلاد لاسيما في بداية عهد الدولة العثمانية، ثم اخذ يتقلص حضورهن ونشاطهن. فلم يعدن يشتركن ـ على سبيل المثال ـ في مجالس تقسيم الغنائم وكنّ يبعثن واحداً من أقربائهن وكيلاً عنهن(٨٢).

حينما كان يموت الحاكم، يخلفه اقوى فرد في الأسرة. فقد كانت الطريقة التي ينتخب بها الحاكم الجديد غير واضحة، ولكن يبدو انه كان يحضر في مجلس الانتخاب كبار الامراء الى جانب الأسرة الحاكمة، وكان لهم الحق في ابداء وجهات نظرهم. ولم تكن حالة الاقتتال بين الاخوة على السلطة امراً معروفاً في بداية ظهور العثمانيين، ولكن ظهرت هذه الحالة منذ بداية القرن الخامس عشر. كما

قام السلاطين العثمانيون خلال هذه الفترة ايضاً بسجن اخوتهم او ابنائهم في مبانٍ تعرف بالأقفاص لمنعهم من أية محاولة للانقضاض عليهم(٨٣).

لم تكن الدولة العثمانية في بدايتها ذات ملامح ايديولوجية واضحة. فكان الشيء المهم لديها هو الحصول على مزيد من القوة العسكرية. وحتى حينما حققت الدولة العثمانية ذلك الهدف، كان السلاطين العثمانيون يهتمون بالدرجة الاولى بالدور الذي يلعبه الأفراد في ميادين القتال قبل الاهتمام بما هم عليه من تدين وايمـان. فكانت الكفاءة العسكرية، تمثل العامل الأهم للارتقاء الى المناصب العليا لاسيما خـلال السنوات الاولى لظهور العثمانيين.

وحينما ترسخت جذور الدولة العثمانية وتوطدت أركانها، أصبح الحصول على الشرعية أهم هدف لدى هذه الدولة. في هذه المرحلة أخذ العثمانيون يؤكدون على نسبهم وانتمائهم الأسري. واخذوا ينسبون مؤسسهم عثمان وأجداده الى قائي ابن اوغوزخان. ويركزون في الأخبار التي كانوا يُشيعونها في هذا المضمار على ان احفاد قائي هم الوحيدون الذين يستحقون الملك والسلطنة.

من جانب آخر، كانت تُبذل محـاولات كثيرة لاثبات الأمـر التـالي وهـو ان العثمانيين هم الوارثون الاكفاء لسلاجقة الروم. بل وظهرت بعض المحاولات ايضاً لربط العثمانيين بالسلاجقة من حيث النسب، من اجل ان تكتسب دولتهم الشرعية الجماهيرية في آسيا الصغرى(٨٤).

كذلك كان هناك محور آخر يصب في قالب المشروعية، يتمثل في التأكيد على ان عثمان وأولاده قد اصلوا سنّة الغزو والجهاد في الحدود الغربية للعالم الاسلامي، ولذلك ينبغي على الدولة العثمانية ان تنشر الاسلام وتدعو له في دار الحرب. ومع ذلك لا ينبغي المبالغة كثيراً في مقولة الجهاد التي كان يتحدث عنها العثمانيون، اذا ما علمنا ان القسم الأعظم من الجيش العثماني كان يتألف من الجنود غير المسلمين في بداية نشوء الدولة العثمانية.

منذ النصف الأول للقرن السادس عشر، حينما استولى سليم الاول على مصر،

وقضى على دولة المماليك وآخر خليفة عباسي، اخذ السلاطين العثمانيون يدّعون الخلافة ايضاً. وبما ان العلاقة بين الامام والسلطان، كان قد نظّمها المتكلمون والفقهاء من اهل السنة خلال القرون الماضية، فكان يبدو ذلك الادعاء العثماني امراً لا نظير له في هذا المضمار. ومع ذلك ظل هذا الادعاء على قوته حتى نهاية عهد الامبراطورية العثمانية، وتحول الى عنصر كان العثمانيون يستهدفون من خلاله الحصول على المشروعية(٨٥).

كان مراد الأول، اول عثماني تلقّب بلقب السلطان، ثم سرى هذا اللقب الى جميع الحكام العثمانيين الذين أتوا من بعده. وحتى عهد السلطان محمد الثاني، كان السلطان في الغالب ذا ماهية عسكرية، بينما كانت الشؤون الادارية والسياسية والمالية، تحت اشراف الصدر الأعظم والديوان. مما جعل الصدر الأعظم، شخصية ذات نفوذ كبير جداً في البلاط، بل وتعتّم على السلطان نفسه الى حد ما.

كان معظم الذين تولوا منصب الصدر الأعظم خلال تلك الفترة، ينتسبون الى اسر قوية وذات نفوذ، ولديها رصيد ضخم بين الجماهير أيضاً. وحينما ادرك محمد الثاني هذه الحقيقة، سعى كي يعطي للسلطان دوراً اكبر، لذلك اختار لمنصب الصدر الأعظم افراداً من بين الغلمان الذين سبق لهم ان انخرطوا في خدمة الباب العالي ولا ينتمون الى اسر معروفة. ولم يكن لدى هؤلاء اية وسيلة لترسيخ مواقعهم في البلاط سوى الاطاعة المحضة للسلطان والانصياع الكامل له. واستمر هذا النهج في عهود بايزيد الثاني، وسليم، وسليمان(٨٦).

بعد وفاة السلطان سليم، أحجم السلاطين عن الاشراف المباشر على الانكشارية، فاصطبغ السلطان العثماني منذ ذلك الوقت بصبغة شكلية. وقد تفاقم هذا الامر حينما أخذ السلاطين المتأخرون ينصرفون عن الاهتمام بالشؤون الحكومية ويغرقون في الشهوات. فتحول في المقابل الصدر الأعظم ونساء السلطان الى قوة فاعلة على مسرح السلطة في الباب العالي. ومنذ نهاية القرن الثامن عشر بدأ تفعيل دور السلطان من جديد بفضل الجهود التي بذلها السلطان سليم الثالث.

العامل الرئيس الذي كان يسعى خلال تلك الفترة لتحويل السلطان الى العوبة، هم الانكشارية ورجال الدين الذين كانوا يعارضون الاصلاحات والتحديث، ومنها فتوى شيخ الاسلام آنذاك ضد السلطان سليم الثالث وقيام الانكشارية على اثرها بالتمرد عليه وتنحيته. وكان نفوذ هؤلاء قوياً الى درجة بحيث كان على الصدر الأعظم الاستجابة لهم والعمل وفق مشيئتهم من اجل ان يحافظ على منصبه وامتيازاته. وهذا ما دفع بالسلطان محمود الثاني لاعادة شيء من اعتبار وهيبة السلطان العثماني، حينما قتل الانكشارية قتلاً جماعياً خلال ليلة واحدة في استنبول، وواصل مسار الاصلاحات والتحديث ضارباً اعتراضات رجال الدين عرض الجدار.

البلاط والديوان

كان الباب العالي في استنبول، المركز الأساس الذي كانت تنطلق منه القرارات السياسية والادارية. فاستنبول التي اصبحت عاصمة الامبراطورية العثمانية منذ عهد محمد الثاني، كانت تُعد الى جانب ادرنة أحد اهم مقرين اساسيين لبلاط السلطان العثماني. واتخذ محمد الثاني من مبنى يُعرف بالقصر القديم مقراً له في استنبول بعد فتحها، ثم شيد قصراً آخر عُرِف بالقصر الجديد، فأصبح مقراً أصلياً للباب العالي. وكان الباب العالي يتألف فضلاً عن جناح النساء، من جناحين خارجي وداخلي. فكان الجناح الداخلي هو المحل الذي يقدّم شتى الخدمات للسلطان ويضم الخزانة، والدائرة الخاصة بالإعداد لأسفار السلطان وغزواته، والجناح الخاص بحياة السلطان الخاصة في الباب العالي.

وكان يتواجد ضمن دائرة خدمات السلطان: سائس السلطان، ومسؤول البسة السلطان، وغلمان السلطان، وكاتب السلطان السري، ورئيس غلمان الجناح الداخلي الذي كان يتمتع بحظوة كبيرة لدى السلطان. وكان عدد غلمان الجناح الداخلي يزداد تدريجياً. وكان لديهم معلم يعلمهم التعليمات الأساسية. وكانت هناك

مجموعة من النساء الكبيرات في السن، تهتم بهندام هؤلاء الغلمان ونظافتهم. وكانوا يخضعون لمراقبة شديدة من قبل الغلمان البيض الذين جيء بهم من اقليم القفقاس للخدمة في الباب العالي. وكان رئيس الغلمان البيض ويطلق عليه اسم «قابي آقاسي»، ذا نفوذ مهم في القضايا الادارية، وكان باستطاعته التأثير على جميع أعمال النصب والعزل(٨٧).

كان جناح النساء، أحد الاجنحة او الاقسام التي يتألف منها الباب العالي، وكان يُطلق عليه اسم «باب السعادة». وكان السلطان هو الرجل الوحيد الذي يحق له الدخول الى هذا الجناح. فكان لدى السلطان فضلاً عن زوجاته الرسميات، العديد من الجواري واللاتي كن يؤلفن القسم الأعظم من هذا الجناح. وكان السلاطين العثمانيون يضمون الى هذا الجناح باستمرار الفتيات الملاح البواكر اللاتي يقعن في أسر الجيش العثماني خلال عملياته العسكرية. وكان يعبّر عنهن بالأعجميات. وتتولى عملية تعليمهن عند دخولهن الى الجناح النسوي، معلمة خاصة يُطلق عليها اسم «كهيا قادني». ويُفرض على تلك الفتيات اعتناق الاسلام، ويتميز معظمهن بالبراعة في فنون من قبيل الرقص، والموسيقى، والغناء، وسرد القصص، ولذلك كانت لديهن حظوة كبيرة لدى السلاطين. وكانت تعطى لهن درجات على اساس حجم المهارة التي تتميز بها كل جارية مثل: التلميذة، والمرافقة، والاستاذة.

كان يعبّر عن المرأة التي تحظى بأعظم حظوة لدى السلطان بـ«اوداليك»، اي الخاصة. وحينما لا يختار السلطان زوجة رسمية او معروفة، تتصدر جناح النساء اربع من النساء الخواص اللاتي يعبّر عن كل واحدة منهن بـ«قادين» او «خاتون». وتتولى واحدة منهن رئاسة ذلك الجناح ويُطلق عليها اسم «باش قادين». وحينما تلد احدى النساء ذكراً تجتمع فيه المواصفات اللازمة لخلافة السلطان، تلقب أمه بلقب «والدة السلطان»، فتصبح صاحبة الهيمنة الحقيقية في الجناح. ويُعد الجناح النسوي أحد اهم مصادر النزاع على السلطة في البلاط، بسبب تنافس نساء

السلطان على التدخل في الشؤون السياسية.

كان يدير شؤون جناح نساء السلطان بعض الخصيان السود. وكان رئيس الخصيان ويدعى بـ«دار السعادة آقاسي» او «قزلر آقاسي»، يتمتع بنفوذ كبير جداً في البلاط، ويُعد الشخصية الثالثة في البلاط العثماني بعد الصدر الأعظم، وشيخ الاسلام(٨٨).

كان ملازمو السلطان وندماؤه يمثلون أهم كيان في الجناح الخارجي للباب العالي. وهم عبارة عن عدد من العلماء والاطباء الخاصين بالسلطان تحت اشراف ما يُعرف بـ «حكيم باشي»، وثلاثة منجمين، ومعلم، وحافظ، ومؤذن، وشيخ يتولى ارشاد السلطان معنوياً. وقد يحظى هذا الشيخ بنفوذ كبير عند السلطان بحيث لا يمارس السلطان اي عمل مهما كان صغيراً، إلّا بعد استشارته وأخذ رأيه.

ومن مرافق الجناح الخارجي الاخرى: المطبخ العامر، وبيت الحلوى (حلوى خانه)، وكان يعمل فيهما الغلمان الأعاجم. وقد اتسع هذان المرفقان كثيراً في عهد سليمان القانوني، وكان يرأسهما شخص يعرف بـ «حلواجي باشي»، اي رئيس الحلوائيين. كما كان هناك بعض الاشخاص الذين يشرفون على نوعية الأطعمة وجودتها ويعرفون بالذواقين.

ومن ملحقات الجناح الخارجي، بعض الورشات التي تعمل على توفير متطلبات الباب العالي ومستلزماته كالسجاد، والأقمشة، والحلي، والأسلحة، والنجارة، والحدادة، وكان قسم الخياطة، يعتبر من أهم اقسام هذا الملحق، ويرأسه خياط السلطان الخاص الذي يُشار اليه بـ «خياط خلعت». وفيه أيضاً خياطون آخرون يخيطون اثواب امراء البلاط.

كان السلطان يعير اهمية كبيرة لخمسة من الفنانين في الجناح الخارجي وهم: الشعراء، والمسيقيون، والرسامون، والوصالون، والصحّافون. والمجموعتان الاخيرتان كانتا مسؤولتين عن توفير واعداد الكتب القيّمة التي يطلبها السلاطين كالشاهنامة. وكان الى جانبهما مجموعة اخرى تتولى مهمة تنظيم حواشي الكتب،

كانت تحظى باهتمام السلطان ايضاً.

ومن المجموعات الاخرى التي كانت تعمل في الجناح الخارجي: المعماريون الذين كان يرأسهم شخص يلقّب بـ «معمار باشي»، والبستانيون، وأمير الاسطبل الكبير وامير الاسطبل الصغير، وعدد من المتخصصين في تربية وصيد الطيور النادرة.

كان يتولى حراسة مباني قصر السلطان فوجان يطلق عليهما: «قابوجي» و«بالتاجي» أو «أصحاب الفؤوس»، فكانوا يتولون مهمة المحافظة على الابواب الخارجية للقصر، والأروقة الداخلية والخارجية للقصر.

وكان هناك فوج عسكري يتولى حماية السلطان وحراسته بشكل خاص برئاسة شخص يقال له «جاووش باشي». كما كان هذا الفوج يتولى بعض المهام الاخرى مثل: تعبئة القوات للعمليات الحربية، والاشراف على تنظيم القوات وترتيبها في ميدان الحرب، وايصال رسائل السلطان الى مختلف الاماكن.

وكانت هناك سرية عسكرية تنهض بمهمة حمل العلم الذي يعبّر عنه بالـ «طوق»، وعزف الموسيق الرسمية والعسكرية في شتى المراسم والمناسبات التي يجريها البلاط، تحت اشراف شخص يعبّر عنه بـ «أمير العلم». كما يطلق على الفرقة الموسيقية اسم «مهتران علم» وكان هناك جنود لحمل ونقل خيام وسرادقات السلطان اثناء الحروب والصيد. وثمة مجموعة تلازم السلطان اثناء خروجه فارساً يُطلق عليها اسم «ركاب آقالري». وثمة وحدة من الفرسان تعمل في الجناح الخارجي ذات زيّ موحّد، تأخذ على عاتقها تنفيذ مهام السلطان الخاصة. وكان يطلق على هذه الوحدة العسكرية اسم الـ «متفرقة»، وكان معظم أفرادها من ابناء الاسر الكبرى والصدر الأعظم والوزراء، وكانت تحظى باحترام خاص في البلاط(٨٩).

ديوان الباب العالي الذي كان يقع في داخل مجموعة قصور السلطان، كان في

حقيقة الأمر عبارة عن مجلس شورى مؤلف من كبار المسؤولين والأمراء البارزين في الحكومة المركزية. وكان السلطان نفسه يتولى رئاسة ذلك المجلس. ثم أصبحت الرئاسة من نصيب الصدر الأعظم منذ عـهد محـمد الثـاني. وكـان ذلك المجـلس التشاوري يعقد اجتماعاته في غرفة ذات نافذة واحدة تطل على غرفة السـلطان، حيث تصل منها اليه جميع مداولاتهم. وكان الأعضاء ملزمين بالحضور مع الصدر الأعظم بين يدي السلطان للتباحث معه بشأن قضايا البلاد المهمة. وكان مجلس الشورى هذا ينعقد أربعة ايام في الاسبوع في عهد سليمان القانوني، وكان يشترك معهم الصدر الاعظم، ووزراء البلاط، وقاضي العسكر، وكاتب السـلطان، ووالي الروملي.

كانت المهمة الاساسية الملقاة على عاتق الديـوان، هـي رفـع المـظالم. وكـان باستطاعة اي موطن مهما كان دينه ومذهبه، ان يرفع شكاوى الى هذا الديوان ضد المسؤولين والحكام. وكان «جاووش باشي» ملزماً بالاشراف على طريقة اجراء أحكام الديوان.

فضلاً عن ذلك، كان الديوان يبحث ويناقش معظم شـؤون البـلاد وقـضاياه المهمة، كالحرب، والسلام، وطريقة تنفيذ العمليات العسكرية، ونصب وعزل الولاة والامراء. كما كان يقوم بمهمة التفاوض مع السفراء الأجانب خلال مراسم ضيافة رسمية. كما كان الديوان يستلم رؤوس المتمردين او المعارضين للدولة العثمانية الذين يتم قمع تمردهم، وقتلهم. وكان الوزير الأعظم يشارك في اجتماعات الديوان كوكيل مطلق للسلطان. وقد بدأ ذلك منذ عهد السلطان محمد الثـاني ثم ثُـبِّت في عـهد السلطان سليمان ومن جاء من بعده.

على هذا الأساس، كان الوزير الاعظم يُعد الشخصية الثانية في البلاد، بل كان هو الذي يدير الامبراطور ويسيره. وفضلاً عـن اجـتماعات الديـوان، كـان لدى الوزير الأعظم اجتماع في عصر كل يوم لدراسة اوضاع البلد ومتطلباته. وكان من حقه ان يعزل وينصب، ويتولى في بعض الأحوال قيادة جيش السلطان في ميادين

الحرب. وكان في خدمته قاضيان عسكريان، كانا يعقدان اجتماعاً معه في غروب كل جمعة للبتّ في القضايا الشرعية.

الوظيفة الاخرى للوزير الأعظم، كانت الحفاظ على الأمن في العاصمة. فكان لديه اجتماع في غروب كل أربعاء للبحث في اوضاع العاصمة. وكان ملزماً بالحضور في كل جمعة في بعض أحياء المدينة للاطلاع على أوضاعها عن كثب.

ورغم ذلك كله، كان موقع الوزير الأعظم مهدداً من قبل السلطان باستمرار. فلم يكن الوزراء الأعظمون العثمانيون على ثقة بمستقبلهم. فقد كان باستطاعة السلطان ان يعزل الوزير الاعظم حتى بدون اي دليل واضح وتعيين آخر محله. وحينما كان يُعزل السلاطين من قبل خصومهم من نفس الأسرة العثمانية، يقوم السلطان الجديد في معظم الأحيان بقتل الوزير الأعظم وبعض أفراد اسرته، ويصادر أموالهم كافة.

تحدثنا عن وجود قاضيين عسكريين الى جانب الوزير الأعظم احدهما قاضي عسكر الروملي، والثاني قاضي عسكر الأناضول. وكانت مهمة هذين القاضيين البحث في الشؤون الشرعية والقضائية، وتعيين قضاة وأمراء العسكر العثماني، والبت في طريقة عزل وتعيين المدرسين. وحينما تقوّى منصب المفتي أو شيخ الاسلام في الهيكلية الدينية العثمانية، أصبحت مهام هذين القاضيين جزءً من مهام المفتي ايضاً.

كانت مهمة الـ «نشانجي» او «التوقيعي»، اعداد القوانين التي تقوم مفادها على القرارات المتخذة في اجتماعات الديوان. وكان الاول يتولى رئاسة دائرة الحسابات التي تعرف بالـ «دفتر خانة». وكان كاتب الحسابات او المحاسب (دفتردار) يقوم بمهمة الاشراف على شؤون الخزانة ونفقات السلطان الخاصة. وكانت هناك دائرتان للحسابات في البلاط: الاولى خاصة بالروملي، والثانية خاصة بالأناضول(٩٠).

المؤسسات العسكرية

كان جزءٌ مهمٌ من قوات الجـيش العثماني يرابط في العاصمة بالقرب من قصر السلطان ويعبّر عن ذلك الجزء من القوات بـ «قابي قوللري»، وذلك خلال فترة ازدهار الامبراطورية العثمانية. وكان افراد ذلك الجزء، من بين اولئك الغلمان الذين كان يشتريهم السلطان العثماني وتشكل نفقات شرائهم نسبة مئوية كـبيرة مـن نفقات الباب العالي، حيث بلغت ٣١٪ عام ١٥٢٧ م، و٤٢٪ عام ١٥٦٧م(٩١).

على هذا الأساس ينبغي ان يميّز هؤلاء عن الجيش العثماني الموسمي الذي يعبئه أمراء الولايات ويؤدي خدمات عسكرية مؤقتة في مقابل بعض الامتيازات.

ورغم ان قوات الـ «قابي قوللري» لم تكن كثيرة العدد، لكنها كانت بمثابة النواة الاساسية للجيش العثماني، فكانت مجهزة بمعدات عسكرية كاملة، وتقدم خدماتها العسكرية للباب العالي كقوات محترفة. وقد استقطبت اهتمام المراقبين الأجـانب نظراً لما كانت تمتاز به من نشاطات(٩٢).

في عهد السلطان سليمان القانوني، كانت قوات الانكشارية تتألف من ٣ أقسام: النواة الأصلية التي كان يعبّر عنها بالجماعة؛ والقوة التي كانت تحمي محـل اقـامة السلطان، وكان يعبّر عنها بالـ «سغبان» او «سيمن»، وتُعد من ابتداع محمد الثاني؛ والأفواج المعروفة بـ «آقا بلوكلري» وتأسست في عهد بايزيد الثاني. وقد تطورت هذه القوات من حيث الكيفية في عهد السلطان سليم الاول. واستمر هذا المنحى في عهد السلطان سليمان القانوني. وبعد موت السلطان اقتصر الاهتمام على زيادة حجم هذه القوات وتجاهل الارتفاع بمستواها العسكري وكفاءتها، بحيث بلغ عددها في عهد مراد الثاني في عام ١٥٩٥م نحو ٢٦ ألف جندي، ثم بلغ في عام ١٥٩٨م نحو ٣٥ ألف جندي. وقد ادى هذا الاطراد الكبير في العدد الى انخفاض مستواهـا التدريبي والقتالي، فضلاً عن فرض نفقات هائلة على خزانة الباب العالي(٩٣).

مع تزايد عدد القوات، ظهرت تقسيمات جديدة في تشكيلة تلك القوات. فكان يترأس كل وحدة عسكرية منها ضابط يدعى بالـ «شورباجي» كان يتسلم ايضاً رواتب الأفراد الذين يترأسهم، من الخزانة. وكان يُشار الى امراء وحدات «الجماعة» ـ الذين بلغ عددهم في عهد مراد الثاني ١٠١ أمراً ـ بعناوين من قبيل «يايجي» و«سربياده»، وكانوا يمارسون مهام مماثلة. ويُلقّب نواب هؤلاء الامراء خلال العمليات العسكرية بـ «اوداكدخداسي» و«باش اودباشي»، و«اوداباشي»(٩٤).

قيادة جميع تلك القوى، كانت من نصيب أحد افراد الانكشارية، يساعده شخص يقال له الـ «قول»، اي الغلام. وكانت مهمة الـ «قول»، الاتصال المباشر بالسلطان وتقديم تقرير مستمر عن وضع القوات. وكان لقيادة قوات «قابي قوللري»، ديوان خاص يضم العديد من الأمراء وهم: «قول كد خداسي» او «كد خدا بيك»، آمر الانكشارية في ميدان القتال؛ «زكرجي باشي»، آمر افواج المشاة او الجماعة؛ «سامسونجي باشي» او «طورناجي باشي»، آمر مجاميع اخرى من قوات المشاة؛ «باش جاووش»، آمر السعادة وكانوا يحملون الاوامر العسكرية والحربية؛ «نائب كد خدا بيك»؛ «محذر آقا» والذي يعمل كمنسق بين الانكشارية وديوان القيادة العامة للقوات؛ «كد خدا يري»، وهو النائب الأول لـ «كد خدا بيك» وأحد ملازميه.

من صنوف الجيش العثماني الاخرى، الوحدة العسكرية التي تعرف بـ «خاصة اورتالري»، التي تُعد وحدة خاصة في قوات المشاة. وكانت مهمة «يني جري افنديسي»، توفير الحاجات والمتطلبات اللازمة لقوات الانكشارية، وشراء قوات اكبر على أساس نظام الـ «دوشيرمه»(٩٥).

كانت المهمة الأساسية للانكشارية ـ كنواة أساسية لقوات «قابي قوللري» ـ الاطاعة المحضة العمياء لجميع الأوامر التي كان يصدرها السلطان. وكان أقل تلكؤ في تنفيذ اوامر القادة والسلطان تترتب عليه عقوبة اقلها السجن، والنفي، وأشدها

الموت. ولم يكن يسمح لعناصر هذه القوات بالزواج والحياة الأسرية، فكان المحل الذي يعيشون فيه، هي تلك المباني التي يمتلكها الجيش والتي هي اشبه بالمعسكرات والثكنات العسكرية. وقد ألغي حظر الزواج في عهد سليم الاول، فأخذ يعيش المتزوجون منهم مع اسرهم في معسكرات دائمية شيدت في محلات عديدة من استنبول على نفقة الباب العالي.

العمل الذي كان يقوم به الامام في الوحدات العسكرية، كان ترسيخ الالتزام الديني لأفراد الجيش العثماني الذين اعتنقوا الاسلام حديثاً. وكان معظم أئمة الانكشارية، من اعضاء الطريقة الصوفية البكتاشية. وكانت هذه الطريقة على صلة وثيقة جداً بالانكشارية. وانخرط الكثيرون منهم في صفوفها رسمياً منذ اواخر القرن السادس عشر. وكان افراد هذه القوة المسلحة يتلون قبل البدء بأي قتال دعاءً خاصاً يتطرقون فيه الى ذكر الامام علي (ع) والحاج بكتاش الذي يعتبرونه من ابناء الامام علي(٩٦).

المعدات التي كان يمتلكها افراد هذه القوة عبارة عن الأسلحة الباردة كالسيف، والرمح، والقوس، والطبرزين وما الى ذلك. ومنذ بداية القرن السادس عشر، تجهزت بالبندقية ايضاً. وكانت تصطف في ميادين القتال في قلب القوات العثمانية وأمام السلطان في تسعة صفوف افقية متوازية تستبدل مواقعها بين فترة واخرى من اجل ان تستعيد الصفوف المستبدلة نشاطها. ويشكل افراد الجيش حلقة حول السلطان خلال الاندفاع في ميدان القتال. وتقع مهمة حماية السلطان وحراسته على عاتق فوجين من قوات المشاة يطلق عليها اسم «سولاق»(٩٧).

من مهام الانكشارية الاخرى في ايام السلام، فرض النظام والأمن العام في المدن، والمساعدة في اطفاء الحرائق، ومراقبة تنفيذ الأوامر التي يصدرها الديوان. وثمة مجموعة اخرى منهم كانت تتولي مهمة حراسة القلاع الحدودية، فكانت تتقاضى بسبب ذلك اجوراً اضافية على رواتبها. كما الزم السلطان فئة اخرى من الانكشارية بالحفاظ على ارواح وأموال اليهود والنصارى وحمايتهم من اي تطاول

او اعتداء قد يصدر من بعض المسلمين تجاههم. وانخرط بعض افراد الانكشارية في القوة البحرية العثمانية بعد تطورها.

كانوا يتلقون الرواتب كل ثلاثة أشهر مرة، وكان يدفعها لهم الشورباجي بحضور ممثلي الديوان، وعلى اساس اللياقة العسكرية التي يتميز بها كل فرد خلال تلك الفترة. وكان كهول الانكشارية الذين لم تعد لديهم القدرة على تنفيذ المهام التي توكل اليهم، يتقاضون رواتب تقاعدية. وكان افراد الانكشارية يعلنون حالة من التمرد والفوضى أحياناً حينما لا تصرف لهم رواتبهم في الوقت المحدد لسبب من الأسباب. كما كانوا يحجمون أحياناً عن العمل بواجباتهم، للضغط على الحكومة لزيادة رواتبهم. وكانت الحكومة مجبرة في معظم الأحيان لتلبية مطالبهم.

منذ عهد السلطان محمد الثاني، أصبحت رواتب الانكشارية تزيد عن الرواتب التي كان يتقاضاها سائر افراد قوات «قابي قوللري». وكان نفوذ الانكشارية كبيراً الى درجة بحيث كانت تتدخل في تنحية هذا السلطان او تعيين ذاك السلطان. وكانت تبرز بين صفوفهم اختلافات احياناً حول الذي سيعتلي العرش، فيندفع بعضهم لتأييد هذا، ويندفع البعض الآخر لتأييد ذاك، وتندلع بين الجانبين معارك دموية. وحينما ينتصر أحدهما يقوم بتصفية جميع خصوم السلطان الذي يؤيده(٩٨).

حينما دخلت الأسلحة النارية الى الجيش العثماني، ظهرت وحدة مدفعية مستقلة بين قوات «قابي قوللري». وكان افراد هذه الوحدة، ممن يطلق عليهم اسم «عجمي اوغلانر»، وقد تلقوا تدريبات متنوعة على الأسلحة النارية والمواضع الدفاعية وطرق استخدام المدفعية. وكانت وحدة المدفعية تتألف من مجموعتين: الاولى هم القداحون الذين يستخدمون المدفع وكانوا يتدربون على استخدامه مرتين كل اسبوع. والثانية وهم الفنيون الذين كانوا يتولون صيانة المدفع وتصليحه وصناعة أدواته.

شهدت وحدة المدفعية في الجيش العثماني تطوراً كبيراً في عهد محمد الثاني وبلغ عدد القداحين في معركة جالدران ٣٤٨ جندياً، كان معظمهم من المسيحيين الذين

أسلموا حديثاً. وبلغت المدفعية ذروتها فنياً وكيفياً في عهد سليمان القانوني، وبلغ عدد القداحين في عام ١٥٢٧ م نحو ٦٩٥ ثم بلغ في العام التالي ١٠٢٤ قداحاً. ثم اضيفت سرية جديدة الى وحدة المدفعية كانت مهمتها تجهيز هذه الوحدة باحتياجاتها(٩٩).

تأسست في عهد محمد الثاني وحدة عسكرية يطلق عليها اسم «جباجي»، كانت مهمتها اصلاح وصيانة الأدوات الحربية. وكان يأتمر عليها آمر خاص لديه أربعة نواب. وتطورت هذه الوحدة في عهد سليمان القانوني. بحيث ظهر فيها قسم لصيانة واصلاح الأسلحة الخفيفة والثقيلة(١٠٠).

فضلاً عن الانكشارية، كان الجيش العثماني يتألف من لواء من الفرسان باسم «آلتي بلوك»، كان يتألف من ست وحدات. والنواة الاولى لهؤلاء الفرسان كانت عبارة عن غلمان الجناح الداخلي لقصر السلطان (ايج اوغلان)، والأعضاء السابقين في الانكشارية الذين قدّموا خدمات متألقة للباب العالي. وكان لدى افراد لواء الفرسان هذا الحق في الزواج منذ البداية، مع منح الحق لأبنائهم في الالتحاق بهذا اللواء بعد احالة آبائهم على التقاعد. كما كانت تُصرف الرواتب لأسرهم في حالة وفاتهم.

كان هؤلاء الفرسان يرابطون في خارج مدن ادرنة، وبورسة، واستنبول، عدا فئة قليلة منهم كانت ترابط داخل العاصمة. وكانت سلسلة الرتب والدرجات في هذا التشكيل العسكري أعقد مما هو عليه في سائر تشكيلات الجيش العثماني الاخرى. كما كان يعتمد ترفيع كل فرد على مقدار ما يبديه من كفاءة وفاعلية.

يقع في رأس سلسلة الرتب في هذا التشكيل، ما يُعرَف بـ «سباهي اوغلانلر»، وهم ابناء الجنود الذين ازداد عددهم في عهد بايزيد الثاني، وبلغوا الذروة كماً وكيفاً في عهد السلطان سليمان القانوني. وكان هؤلاء يصطفون في ميدان المعركة على يمين السلطان. ويأتي بعدهم ما يُعرَف بـ «سلاحدارلر» الذين كانوا يصطفون على يسار السلطان. وتحسن وضع هؤلاء في عهد سليمان القانوني أيضاً. والمجموعة

الثالثة تُعرَف بـ «علوفه جي لر» وكانت تتوزع على يمين ويسار المجموعة الاولى. وكانت مهمتها تأمين عليقة خيول الفرسان والحفاظ على خزائن السلطان.

المهمة الأساسية لهؤلاء الفرسان الخاصين في زمان الحرب، حماية السلطان وحراسة المحل الذي يقيم به. وبامكانهم في وقت السلم تولي مناصب اخرى في الباب العالي كأن تكون مناصب مالية او الاشراف على الأوقاف، والحراسة، ونقل خزائن السلطان(١٠١).

الى جانب الجيش العثماني المرابط في استنبول، كانت ترابط في كل ولاية من ولايات السلطان، قطعات عسكرية ايضاً ولكنها كانت تختلف من حيث الكيفية عن جيش العاصمة. وكان يعتمد حجم تلك القطعات وقابليتها العسكرية على الأهمية المالية والعسكرية التي تتميز بها كل ولاية. والنواة الاساسية للجيش العثماني في الولايات، كانت تتمثل في الفرسان او المقاتلين الذين كانوا يرابطون في الولايات مقابل الحصول على اقطاعات وامتيازات خاصة كانت تُعرَف بالـ «تيمار».

فضلاً عن الماهية العسكرية للـ «تيمار»، كان ذا بُعد اقتصادي ـ اجتماعي أيضاً. وكان الهدف الأساس من اعطاء امتياز الـ «تيمار»، هو الحفاظ على جيش قوي في الظروف التي تتعرض فيها الحكومة المركزية لأزمات مالية. فالتيمار لم يكن مجرد امتياز مُلكي للامراء المرابطين في الولايات الحدودية، وانما هو امتياز مالي ايضاً تمنحه الحكومة المركزية في مقابل قيام اولئك الامراء بخدمات عسكرية عند الضرورة. فحينما كان السلطان يضع قرية ما او اجزاء من قرية تحت تصرف شخص ما، فليس لذلك الشخص الحق سوى في أخذ نسبة من الضرائب التي يدفعها اهل تلك القرية للحكومة المركزية.

فضلاً عن ذلك المبلغ الذي يستقطعه صاحب التيمار من الضرائب التي تفرضها الحكومة المركزية، باستطاعته ان يحصل على مبلغ آخر كان يعبّر عنه بـ «قلبح يري» او «خاصه جفتيلي»، وكان عبارة عن ريع الاراضي الموات التي بحوزة

صاحب التيار. وراح يُحذَف هذا اللون من الداخل، من قائمة دخول صاحب التيار بشكل تدريجي.

لم تكن ادارة التيار، امراً وراثياً. وكانت الشروط التي وضعتها الحكومة المركزية على صاحب التيار، واضحة تماماً. وكان يُفرَض على صاحب التيار ان يقدّم في بعض الأحيان خدمات مالية ودينية للحكومة المركزية. لكنّ الخدمات العسكرية كانت هي الخدمات المطلوبة في معظم الأحيان. فكان الهدف الأساس من ايجاد وتطوير نظام التيار، هو الابقاء على الجيش في خدمة الحكومة المركزية وتأمين معاش ورواتب مديري الجهاز الديواني في الولايات.

كان جميع أصحاب التيار، تابعين للسلطان. وحينما يعجز صاحب التيار عن تقديم الخدمات للحكومة المركزية طبقاً للشروط المحددة، يلغى عقده مع الحكومة المركزية تلقائياً. اما اذا استطاع ارضاء الحكومة المركزية بما يفوق التوقع، يضع السلطان تحت تصرفه اراضٍ ومبالغ اخرى يعبّر عنها بالـ «ترقي». وكانت الحكومة المركزية تعتبر الشخص المستلم للتيار، هو المسؤول الوحيد أمامها عن طبيعة ونوع الخدمات التي يقدمها.

العسكري الذي كان يقدم خدمات تستحق التقدير خلال فترة خدمته في الجيش، كان يصبح صاحب تيار في مرحلة تقاعده، تثميناً للخدمات التي قدمها. وحينما كان يتخلى صاحب التيار عن تياره لأي سبب من الأسباب، تخضع الأراضي والأملاك التي كانت تحت اشرافه، لاشراف الاوقاف، اي تذهب ايراداتها ودخولها الى الخزانة المركزية.

وكان يوجد في مقر حكومة كل صاحب تيار (سنجق)، مكتب للحكومة المركزية يسجّل فيه مقدار الضريبة السنوية المفروضة على تلك المنطقة، والمعلومات ذات الصلة بعدد نفوسها وأسرها، ومساحة تلك المنطقة، ومقدار الضرائب السابقة، وحجم الانتاج الزراعي والحيواني والصناعي لاسيما خلال السنوات الثلاث الأخيرة. والحكومة المركزية كانت هي التي تقدر مقدار الضرائب

التي تُجبى من تلك المنطقة.

وكان يوجد مكتب آخر باسم «اجمال دفتري» كانت تُسجل فيه اسماء أصحاب التيمار، والمعلومات الخاصة بهم، ومقدار ما يأخذونه من ضرائب الولايات التي هم فيها.

وفي القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، سعى السلاطين العثمانيين لانتخاب أصحاب تيمار من بين الأعيان غير المسلمين ايضاً، الأمر الذي أدى الى اعتناق عدد كبير من هؤلاء للاسلام خلال فترة قصيرة.

في عهد سليم الاول وسليمان القانوني، وُضعت قواعد جديدة منها: لو قُتل صاحب التيمار خلال الحرب او في خدمة السلطان، فمن حق ابنائه التقدم بطلب لشغل مقام ابيهم. ولو توفي وفاة طبيعية فمن حق اثنين من أبنائه فقط التقدم بمثل هذا الطلب. فكان الباب العالي يقسّم الدخل المستحصل من التيمار بين الأبناء على اساس التدرج السني. كذلك يحق للجنود الشباب ان يصبحوا أصحاب تيمار اذا ما طلب امراؤهم ذلك(١٠٢).

كانت القوة البحرية تمثل جزءاً آخر من جيش السلطان، وتعود خلفيتها الى عهد السلطان محمد الثاني. ويمكن ملاحظة ثلاث مراحل ازدهار للقوة البحرية العثمانية: الاولى بعد فتح القسطنطينية وحتى نهاية القرن ٩ هـ / ١٥ م. وأهم ما تميزت به هذه المرحلة هو انضمام البحر الأسود الى الدولة العثمانية وتحوّله الى جزء لا يتجزأ منها. وبهذه الخطوة المهمة يكون الطريق قد مُهِّد لبدأ نشاطات القوة البحرية العثمانية. وكانت مقدرة هذه القوة تتركز خلال هذه المرحلة على تثبيت الوجود العثماني في سواحل شبه جزيرة البلقان.

نظراً لاشتباك العثمانيين خلال هذه المرحلة في الجبهة الايرانية والجبهة المصرية، فقد مُنعت القوة البحرية العثمانية من القيام بأية نشاطات معادية في السواحل الاوربية. كما انتقل مركز تجمع القوات البحرية العثمانية من غاليبولي الى استنبول. وتم تشييد رصيف وورشة لتصليح السفن في ساحل استنبول لتوقف واصلاح

سفن الاسطول العثماني(١٠٣).

بدأت المرحلة الثانية في عهد السلطان سليم وبلغت ذروتها بالأعمال الاصلاحية التي قام بها السلطان سليمان القانوني. ولعب وجود البحرية في عهد سليمان دوراً أساسياً في انتصار العثمانيين على فرسان سانت جان واحتلال رودس عام ١٥٢٢ م.

ويُعد خير الدين باشا الذي يعرف في اوربا بـ«باربا روسا»، أشهر قائد بحري عثماني، اذ استطاع أن يصل بنشاط البحرية العثمانية الى الجزائر ويهيئ مقدمات التواجد العثماني هناك. كما استطاع فيما بعد ان يلحق تونس بالدولة العثمانية. ثم عاد الى استنبول وأخذ على عاتقه مهمة قيادة البحرية العثمانية واصلاح السفن الحربية في العاصمة.

سليمان الأول الذي كان على علم بالأضرار التي الحقتها الهيمنة الاوربية (البرتغال) على طريق التجارة البحري بين اوربا والشرق الأقصى، أراد ان يحول من خلال القوة البحرية العثمانية دون فرض هؤلاء لسلطانهم على الموانئ الرئيسة في الشرق الأوسط الاسلامي. ورغم ذلك لم تسفر مشاريعه الطموحة سوى عن فرض سلطة العثمانيين على خليج عدن واليمن وأجزاء من البحر الاحمر(١٠٤).

في أعقاب وفاة سليمان القانوني، بدأت المرحلة الثالثة في عهد سليم الثاني، والتي كانت في حقيقة الأمر استمراراً لنشاطات وأعمال سليمان القانوني، فكانت أهم انجازات هذه المرحلة السيطرة على قبرص. ولكن العثمانيين فقدوا نصف اسطولهم البحري في معركة لبانتو. ورغم انهم استطاعوا اعادة بناء الاسطول خلال سنة، غير أن القوة البحرية العثمانية لم تعد تشكل تهديداً لاوربا. والعامل الأساس الذي كان يقف خلف تلك الضربة تعيين العديد من الضباط البحريين الذين يفتقدون الى التجربة في الحروب البحرية.

بعد الهزيمة التي لحقت بالعثمانيين في معركة لبانتو، قرر السلطان تعيين ضباط لقيادة الاسطول العثماني من اصحاب التجربة. فوضع على رأس هؤلاء الضباط

بحاراً من اصل ايطالي يدعى «اولوج علي»، فاستطاع ان يجري بعض الاصلاحات في القوة البحرية العثمانية وأعاد اليها مقدرتها السابقة. وبوفاته أخذت هذه القوة تتجه نحو الانحطاط والتراجع ثانية(١٠٥).

المهمة الاخرى التي كانت تنهض بها البحرية العثمانية، صناعة السفن الحربية. وحقق العثمانيون بعض النجاحات في هذا الحقل في مطلع القرن السادس عشر، غير أن الابداع في هذه الصناعة أخذ يتضاءل تدريجياً. ثم أخذت هذه الصناعة تتجه نحو الانحطاط بعد المعارك البحرية التي خاضها الاسطول العثماني مع الأساطيل الاوربية في نهاية القرن السادس عشر. فانتقال مراكز صنع السفن من استنبول الى القاهرة، ضعّف الاشراف على سير الأعمال وادى الى تراجع في هذا المجال(١٠٦).

من جانب آخر أدت الهزائم المتلاحقة التي منيت بها القوة البحرية العثمانية أمام الاسطول البندقي الى اضعاف هذه القوة وانهاكها. وحينما ظهرت روسيا كقوة مهمة في السواحل الشمالية للبحر الأسود، رابط جزء من القوة البحرية العثمانية في ميناء آزوف لحمايته. ومنذ ذلك الحين لم يعد بمقدور العثمانيين مجابهة الاوربيين في البحر المتوسط والمحيط الهندي.

ج ـ التعددية الاجتماعية والقومية

التباين بين المدينة والقرية في المجتمعات الاسلامية خلال العصر الوسيط، كان كبيراً وواضحاً. ولم يكن ذلك التباين يقتصر على الاختلاف في نوع الحياة اليومية بين الريف والمدينة او الوضع الاقتصادي ما بين الاثنين. فالحياة المدنية والحياة القروية، حياتان مختلفتان من حيث الماهية. ولم يستثن المجتمع العثماني من هذه القاعدة لأنه جزء من المجتمع الاسلامي. ومع ذلك لم تكن المدن العثمانية، تشكل مجموعة واحدة منسجمة.

المؤسسات الاجتماعية في المدينة، كانت تتعرض باستمرار وبشدة لتدخل وتهديد اصحاب القوة السياسية والادارية والعسكرية، بل وحتى الدينية رغم جميع الجهود التي كانت تبذل لتوحيدها وتماسكها. وكان الاساس الذي تقوم عليه المؤسسات الاجتماعية في المدينة، هو النقابات المهنية او ما كان يُعرف في الدولة العثمانية بـ «الطائفة»، والتي تهدف الى خلق روح التعاون والتآلف ما بين الأعضاء.

كانت النقابات المهنية متأثرة كثيراً بالطرق الصوفية لاسيما في بداية نشوء الدولة العثمانية وحتى نهاية القرن الثامن عشر على الأقل. وكانت تلك النقابات على علاقة وثيقة وعميقة بشتى تلك الطرق لاسيما الطريقتين البكتاشية والخلوتية. وكان عددها يعتمد على سعة كل مدينة وأهميتها. وهناك تقارير تتحدث حتى عن وجود نقابة مهنية خاصة بلصوص المدينة.

كان وجود تلك النقابات يسمح حتى لأفقر المواطنين للتعبير عن رغباته والتحدث عن مشاكله، وان يكون له موقع اجتماعي. وكانت هناك نشاطات دينية لهذه النقابات ايضاً نظراً لصلتها بالطرق الصوفية. كما ان العلائق القريبة التي كانت بين الشخصيات الادارية والسياسية في البيت العالي وبين الطرق الصوفية، منحت قادة تلك النقابات، امكانية التدخل في الشؤون السياسية والادارية للبلاد.

كان وجود النقابات يعمل على خلق لون من التأمين الاجتماعي، ويعزز العلاقة الودية بين الاعضاء، ويزيد من الاشراف على المنتوجات، ويحول دون هبوط نوعية الانتاج والاضطراب في السوق، ويحسن مستوى تقديم الخدمات.

على ضوء ما سبق، كانت الحكومة المركزية تسعى دائماً للاشراف على تلك النقابات، وترى ان وجودها يضمن حفظ الانتظام والانضباط في المجتمع ويحول الى حد كبير دون ظهور الفوضى وحالات التمرد الأعمى في المدن. لذلك كانت تحاول التأثير على زعماء النقابات وشيوخها. وكانت وظيفة شيخ النقابة (الطائفة)

الذي يدعى بالـ «كهيا»، تنظيم العلاقة بين اعضاء النقابة والحكومة المـركزية في العاصمة وولاتها في المدن. فكانت شكاوى الأعضاء تُرفع الى الـ «كـهيا»، الذي كان ملزماً بدراستها. ومع ذلك كان شيخ الطائفة يفتقد الى ايـة سـلطة تـنفيذية وبوسعه فقط انهاء المشاكل عن طريق الحوار مع طـرفي الدعـوى واسـتحصال رضاهما. اما اذا كان معظم اعضاء الصنف متذمرين من شيخ الطائفة نفسه، فينبغي عليه في مثل هذه الحال ان يعتزل ليحل غيره محله(١٠٧).

فضلاً عن الاسواق العديدة، توجد في كل مدينة العديد من المحلات التي تدعى كل محلة منها بـ «الحارة»، حيث يوجد في كل حـارة مسـجد، وحمـام وسـوق، وأبواب خاصة، وتتمتع باستقلال نسبي. ولدى كل حارة تشكيل اداري خاص، يقع على رأسه ما يُعرف بشيخ الحارة. وتوجد اواصر نسبية وسببية بين أهالي كل حارة، ويرتبطون فيما بينهم من حيث الشغل والدين. ولدى شيخ الحارة حـراس خاصون مهمتهم الاساسية النظر في دعاوى سكان الحارة والحفاظ عـلى الأمـن العام. وكان هذا النظام معروفاً بشكل خاص في المدن العربية العثمانية كـالقاهرة، ودمشق. فكان يقال فيها للشخص المسؤول عن الأمن والنـظام، «المحـتسب» او «أمين الاحتساب» الذي يشرف بشكل خاص على حـفظ الشـعائر الديـنية في الأماكن العامة. والى جانب المحتسب، كان الـ «سوباشي» او «الوالي»، مسـؤولاً بشكل كبير عن استتباب الأمن في المدن.

الميزة الأساسية للمدينة في المجتمع العثماني، كانت عبارة عن ظهور الصراعات والتمردات المتناوبة في المدينة. وكان المحـرض الأساسي على ذلك الوضع، وجـود الاختلافات بين سكان المحلات. وحينما كانت تلك المنازعات ذات طابع ديني أو مذهبي ـ لاسيما في الاقاليم العربية كالعراق والشام ـ تأخذ أبعاداً أوسـع وتـوقع الحكومة في مأزق وتضطرها الى اتخاذ اجراءات متشددة من اجل اعادة الأمـن والهدوء الى تلك المناطق.

والمشكلة الاخرى التي كانت تعاني منها المدن العثمانية ـ لاسيما استنبول ـ كانت

عبارة عن المشاكل الكثيرة التي تنتج بسبب الكوارث الطبيعية كالسيول والزلازل. وكذلك عدم رعاية معايير الأمن والسلامة في تشييد البيوت والمباني. فكانت تتعرض استنبول بشكل خاص الى حرائق واسعة تسفر عن كثير من الخسائر في الأرواح والأموال والممتلكات.

وجود النقابات وكذلك نظام المحلة في المدن الكبرى، كان يسهل امكانية القيام برد سريع حين تحاصر المدن من قبل القوات المعادية او عند اقامة المهرجان والاحتفالات الكبرى. غير ان الحمل السهل للأسلحة من قبل الأهالي، كان يمثل تهديداً جاداً للحكومة المركزية لاسيما حين حدوث الاضطرابات والتمردات في المدن.

فضلاً عن الصراعات الداخلية، كان التعامل المستبد العنيف الذي يمارسه الحاكم المحلي وعمال الحكومة المركزية، يمثل مصدراً أساسياً لظهور التمرد والاضطراب في المدينة. وفي مثل تلك الحالات تجد الحكومة المركزية نفسها مضطرة لعزل الحاكم او العامل. وكانت مدن الشام تشهد هذا اللون من التمردات كثيراً. وحينما كان يخرج التمرد عن حده او حينما يجد الحاكم او الوالي دعماً واسناداً من قبل الحكومة المركزية، تتخذ الحكومة اسلوب المجابهة والقمع في تعاملها مع المتمردين(١٠٨).

حول عدد نفوس المدن خلال تلك الفترة، لابد من القول ان المؤرخين المسلمين وغير المسلمين يقدمون أرقاماً متحفظة. فقيل ان نفوس القاهرة كانت خلال نهاية القرن الثامن عشر نحو ٢٦٣ ألف نسمة، ونفوس حلب نحو ١٥٠ ألف نسمة، ونفوس بغداد نحو ١٠٠ ألف نسمة، ونفوس دمشق نحو ١٠٠ ألف نسمة ايضاً(١٠٩). فعدا القاهرة، ودمشق، وبغداد التي كانت تحظى بأهمية سياسية خاصة، اخذت سائر المدن العثمانية في الشرق الأوسط الاسلامي تفقد مكانتها التجارية تدريجياً. ثم أخذت مدن البلاد العثمانية تتجه نحو الانحطاط مع بروز الأزمات في الحكومة المركزية.

أهل الذمة

كان العثمانيون يقيمون علاقاتهم مع غير المسلمين في بداية العهد العثماني على اساس الاحكام الاسلامية، ويعبّرون عنهم بأهل الذمة، بالمعنى الديني والمحدود للكلمة. فالى جانب الدوافع الدينية، كان الفاتحون العثمانيون الأوائل ينظرون الى غير المسلمين كمصدر مناسب للحصول على الغنائم والمكاسب المادية.

من جانب آخر، كانت الأجواء المهيمنة على ذهنية العثمانيين في بداية عهدهم، متأثرة كثيراً بالنزعات الباطنية والصوفية. ومع اتساع تلك الأجواء، اخذت تتعزز روح التسامح الديني مع سائر اتباع الاديان الاخرى لدى الزعماء العثمانيين. بل ونفذت بعض المفاهيم والأفكار المسيحية الى العقائد العثمانية عن طريق أهل الذمة. فنجم عن ذلك اقامة علاقات ودية خلال تلك الفترة بين الاتراك العثمانيين والمسيحيين. وانخرط جزء كبير من المسيحيين في صفوف القوات العثمانية. وكانت لدى بعض السلاطين العثمانيين الأوائل نساء مسيحيات. وأخذ يتزايد عدد المسيحيين العاملين في البلاط العثماني مع بداية دخول العثمانيين الى جزيرة البلقان(١١٠).

مع تعزز أركان الدولة العثمانية وظهورها كقوة اسلامية في غرب العالم الاسلامي خلال النصف الأول من القرن ٩ هـ / ١٥ م، أخذ يتغير هذا المنحى، ووجد البلاط العثماني نفسه مجبراً على اقصاء النزعات الصوفية عن مركز اتخاذ القرارات السياسية، واللجوء بدلاً من ذلك الى استخدام الفقهاء السنة الذين يعارضون الصوفية. وكانت الطرق الصوفية ـ لاسيما الطريقة القلندرية ـ قد نجحت في ان توجد لنفسها كيانات في سائر المناطق الخاضعة للدولة العثمانية لاسيما في أعقاب هزيمة انقرة أمام القوات التيمورية. وقد بلغ الأمر بالطريقة القلندرية الى حماية منافس آخر للسلطان محمد الأول (١٤١٣ ـ ١٤٢١ م)، مما دفع بالسلطان الى ضرب عناصر الطريقة القلندرية.

استطاع السلطان محمد الاول ان يحصل على دعم الفقهاء السنة الذين كانوا يقيمون في الأجزاء الشرقية من البلاد لاسيا في مدينة اماسية، خلال ضربه للصوفية وأهل الباطن، بل وأضفى المشروعية على عمله هذا من خلال تأطيره باطار قمع أهل البدعة. ومنذ ذلك الحين اخذ يتضاعف نفوذ فقهاء وعلماء أهل السنة في البلاط العثماني ويتدخلون في القضايا السياسية والاجتماعية(١١١).

هذا الاتجاه الجديد، أدى الى حصول تغييرات اساسية في طريقة تعامل السلاطين العثمانيين مع غير المسلمين. فعلى العكس من روح التسامح التي كانت سائدة خلال الفترة الماضية، اضحى غير المسلمين مصداقاً للمفهوم الفقهي لأهل الذمة، وأخذت الحكومة المركزية تفرض عليهم قيوداً أكبر.

من جانب آخر طرأ تحول على المكانة الاجتماعية للسلاطين العثمانيين. فاذا كان اعضاء وقادة الطرق الصوفية منهمكين في الغزو وخوض الجهاد ضد غير المسلمين، فقد أخذت تحل محلهم بمرور الأيام قوة جديدة كانت تتمثل في الشباب المسيحي الذين أخذوا ينخرطون في صفوف القوات العثمانية عن طريق ما كان يُعرَف بنظام الـ «دوشيرمة»، والذين كانوا يتلقون بعض التدريبات العسكرية، ثم يتدرجون في المناصب العليا بعد الدخول الى الاسلام ولو بشكل صوري.

من أهم افرازات نظام الـ «دوشيرمة» خلال تلك الفترة، اندفاع ابناء الأسر غير المسلمة نحو الاسلام، واعلان الاسلام من قبل عدد كبير من المسيحيين(١١٢).

من الجدير بالذكر ان الدولة العثمانية كانت تضم آسيا الصغرى، وجزءاً كبيراً من شبه جزيرة البلقان، وسائر الاجزاء الشرقية والوسطى للأناضول، والقسطنطينية، وجنوب ومركز اليونان، والشام، ومصر، والحجاز.

ما عدا الحجاز، كانت سائر هذه البلدان والمناطق خاضعة لحكم المسيحيين في يوم ما. ومنذ مطلع القرن ٥ هـ / ١١م على الأقل أصبحت معظم هذه البلدان في يد المسلمين، ونزع معظم سكانها المسيحيين نحو الاسلام خلال ثلاثة قرون. ورغم ذلك كان لايزال خلال مطلع القرن ٩ هـ / ١٥ م، عدد كبير من المسيحيين يقيم في

تلك المناطق. وكانوا ينتمون الى فرق مسيحية مختلفة لاسيا النسطورية، والمونوفيزية اللتين تعاديان الكاثوليكية والارثوذكسية.

هذا الوضع، لم يكن يسمح للدول الاوربية باتخاذ اسلوب تعامل السلاطين العثمانيين مع المسيحيين، ذريعة للتدخل في الشؤون الداخلية للدولة العثمانية.

تشتتُ المسيحيين وكذلك وجود الاختلافات بين الزعماء الدينيين، امر سمح للحكومة المركزية للامساك بزمام امور المسيحيين بسهولة وعلى ضوء مقتضيات الزمان. رغم ذلك كانت الحكومة المركزية العثمانية تتعامل معهم جميعاً بطريقة واحدة عند الضرورة من دون الالتفات الى الاختلافات الموجودة بين الفرق والكنائس(١١٣).

كان اتباع كل دين غير اسلامي في الامبراطورية العثمانية، يقعون ضمن مجموعة تُعرف بالملة. وكان يقف على رأس كل ملة عامل يعرف بـ «ملت باشي»، يكون بمثابة حلقة وصل بين ابناء دينه والباب العالي. وكان اتباع كل دين وملّة احراراً في اقامة واجراء مراسمهم وطقوسهم الدينية. كما كان رجال الدين في كل ملّة هم الذين يبتّون في منازعاتهم ودعاواهم على أساس قوانين شرعهم ودينهم.

السكان الأصليون الذين كانوا يسكنون الجزء الأعظم من مناطق غرب آسيا الصغرى التي سقطت في يد الدولة العثمانية في ٩ هـ / ١٤ م، كانوا يعتنقون المسيحية الأرثوذكسية. وكان يتزعمهم دينياً خلال فتح القسطنطينية بطريك يقيم في العاصمة البيزنطية. كما كان يتبع لهذا البطريك سكان البلقان الذين اعتنقوا المسيحية خلال القرن التاسع الميلادي في أعقاب الهجمات التي شنها السلافيون والبلغار.

بالرغم من الاختلافات الجزئية بين ارث بلغاريا، والبلقان، واليونان، إلّا ان محمد الفاتح جعلهم جميعاً تحت اشراف بطريق واحد. وكان يُقال لأتباع هذا البطريك في البلاط العثماني: الروملي، وكان يحتل في سلسلة المراتب الادارية في الباب العالي، مقام «اوج طوغلي» وكان يحق له ان يكون لديه مكتب وسجن

خاص في محلة «فنر» باستنبول. وفيما يتعلق بمبالغ الخراج التي كان ينبغي ان يدفعها أهل الذمة، فقد كان الباب العالي يقدّر فقط مقدار تلك المبالغ، اما مسؤولية تقسيمها وجبايتها فتقع على عاتق بطريك الأرثوذكس. اما سكان غلطة (غالاتا) وكان معظمهم من أهل جنوى، فكانوا ملزمين بدفع بعض الضرائب من اجل اعفائهم من الخراج والسماح لهم بالتجارة الحرة في البلاد العثمانية. وكان يعبّر عن هؤلاء بالمستأمنين، لا بأهل الذمة(١١٤).

كان اليهود، ملّة اخرى تقيم في البلاد العثمانية. وسمح لهم السلطان محمد الفاتح بالاقامة في استنبول، وعيّن عليهم ما يُسمى بالـ«حاخام باشي» كانت لديه نفس الصلاحيات التي لدى بطريق النصارى الارثوذكس. وكان مقام الحاخام باشي أعلى في الباب العالي من مقام البطريق. وكان يجلس في اجتماعات الباب العالي في نهاية صف العلماء المسلمين. وكان اليهود يُعدّون مواطنين من الدرجة الثانية ايضاً في الامبراطورية البيزنطية، ولم يكن يُسمح لهم الاتصال بالمسيحيين واقامة طقوسهم والاحتفال بأعيادهم بشكل علني. ورغم ذلك كله فقد انخرط اليهود في خدمة السلاطين العثمانيين بفعل ما تميزوا به من براعة في الطب والشؤون المالية. واستطاعوا بفضل نفوذهم الذي احرزوه لدى الباب العالي ان يحسّنوا اوضاع أبناء دينهم في الامبراطورية العثمانية. لذلك رفع عنهم الباب العالي ارتداء الزي الخاص بأهل الذمة وسمح لهم بالعيش وفق الطريقة التي تلائمهم. غير ان هيمنة فقهاء اهل السنة على السلطة العثمانية فيما بعد، أدى الى احياء هذا اللون من التشددات، وبات التعامل مع اليهود لا يختلف عن التعامل مع النصارى(١١٥).

بالرغم من ذلك كله، كان وضع اليهود في الامبراطورية العثمانية أفضل بكثير من وضع اليهود المقيمين في البلدان الاوربية. وثمة تقارير متعددة تتحدث عن ملاحقات وعمليات قتل تعرض لها اليهود في المناطق الواقعة تحت سلطة امبراطورية هيسبورغ في النصف الأول من القرن ٩ هـ / ١٥ م. كذلك تعرض اليهود المقيمون في أسبانيا لمثل هذا اللون من التعامل في عام ١٤٩٢ وأُجبر

الكثيرون منهم على مغادرة هذا البلد.

بفعل تلك الاضطهادات، هاجر عدد كبير من اليهود الى البلاد العثمانية، وكان معظمهم من سكان المدن ولديهم براعة في شتى المجالات لاسيما في الصناعات اليدوية. ولعب هؤلاء دوراً كبيراً في تحسين الاوضاع المادية والثقافية في عهد سليم الأول وسليمان القانوني. ويبدو ان المسلمين يقفون دائماً خلف ازدهار الحياة المادية لليهود وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح في عصر الدولة العباسية، والأندلس، والبلاد العثمانية.

اليهود الذين كانوا يقيمون في الدولة العثمانية، ينقسمون الى اربع طوائف: الاولى هم اليهود الربّنيون الذين كانوا يؤمنون بتعاليم التلمود. والثانية هم اليهود الكارائيتيون المتأثرون بتعاليم ابي حنيفة مؤسس المذهب الحنفي. ويقال ان مؤسس هذه الطائفة اليهودية كان سجيناً في سجن العباسيين مع ابي حنيفة. وتُعد فلسطين مركزاً اصلياً لهذه الطائفة، ومنها قاموا بنشر تعاليمهم في الأجزاء الاخرى من الشرق الاوسط وجنوب شرق اوربا. ومع ذلك كان عدد اليهود الربّنيين اكبر بكثير من الكارائيتيين. وكان معظم اليهود الذين هاجروا الى البلاد العثمانية، من الطائفة الاولى. والثالثة هم اليهود الأشكناز الذين هاجروا الى البلاد العثمانية قادمين من المانيا والنمسا. والرابعة هم المهاجرون الذين هاجروا اليها من اسبانيا والبرتغال ويدعون بالسفارديم.

فضلاً عن ذلك هاجرت أفواج يهودية اخرى من مناطق مختلفة كالمجر، ومولدافيا، والقرم، الى البلاد العثمانية حينما علموا باستقبال المجتمع العثماني لهم.

تم اخراج اليهود من أسبانيا والبرتغال خلال عهد بايزيد الثاني. وقد أصدر هذا السلطان العثماني امراً الى جميع الامراء والولاة بضرورة التعامل معهم تعاملاً حسناً.

ويبدو أن اليهود كانت لديهم خلال هذه الفترة مكانة افضل من المسيحيين في الباب العالي. وكانت مجموعة من تلك المهاجرين التي يعبّر عنها بالـ «مارانو»

عبارة عن يهود اضطروا الى التظاهر بالمسيحية تحت ضغط حكام أسبانيا والبرتغال. وقد تركز اليهود المهاجرون في استنبول، وسالونيك، وادرنة، ونيكوبوليس، وبورسة، واماسية، وتوقات.

في بداية العصر العثماني، كان يحق لليهود والمسيحيين الانخراط كالمسلمين في شتى النقابات المهنية. وتميز يهود المارانو على غيرهم من اليهود بفضل ما كانوا يتميزون به من قدرات وقابليات في صناعة الأسلحة. وكانت سائر الطوائف اليهودية تمارس التجارة البرية والبحرية مع الأقاليم النائية. كما كان اليهود هم الذين ينهضون بالطبابة والترجمة في البلاط العثماني(١١٦).

الى ما قبل عهد السلطان محمد الفاتح، اي حتى عام ١٤٦١ م، كان الأرمن لا يعدّون جزءاً من الملل المقيمة في البلاد العثمانية. والمشكلة الأساسية لدى الأرمن العثمانيين هي ان جاثليقهم كان يقيم خارج حدود الامبراطورية ولم يكن لديهم من يتولى امورهم في البلاد العثمانية. وكان يُنظَر للأرمن كطائفة منحرفة لأنها على المذهب الوحد يطبيعي. وكان يعبّر عنها بالأرمن الغريغوريين ـ نسبةً الى غريغوري المنوّر (Gregory the Illuminator) ـ للتمييز بينها وبين الأرمن التابعين للكنيسة الكاثوليكية بروما. وقد أقام عدد كبير من الأرمن في جنوب شرق آسيا الصغرى في أعقاب غزو السلاجقة لآسيا الصغرى، والحاق بلاد امراء الأرمن البقراطيين بالامبراطورية البيزنطية.

منذ ذلك الحين ظهر مركزان رئيسيان لاقامة الأرمن في هذه المنطقة: الاول في طوروس، والثاني في شرق الأناضول في الأراضي الواقعة في الحد الفاصل بين بحيرة «وان» وبحيرة «ارومية» في ايران. وكان جاثليق الأرمن يقيم في كنيسة اتشميازين في ايروان. ثم انتقل في عهد سلاجقة الروم الى سيواس، ثم الى ارمينيا الصغرى في قلقيلية.

بعد الغزو الذي قام به تيمورلنك، سقطت المناطق الأرمنية في شرق الأناضول بيد دولتي قره قوينلو وآق قوينلو. كما ضُمّت قلقيلية الى مماليك مصر، فعاد مقر

الجاثليق الى مركزه السابق، اي الى اتشميازين. وحينما نجح السلطان محمد الثاني في ان يهزم آق قوينلو ويستولي على المناطق الأرمنية شرقي الأناضول، أُلحقت الملة الأرمنية بنظام الملل.

وعين السلطان العثماني، الأسقف هوارغيم ـ وكان اسقف الأرمن في بورسة، بطريك للأرمن في استنبول، وفوّض اليه نفس الصلاحيات المفوّضة لبطريك الارثوذكس وحاخام اليهود. والأمر الملفت للنظر في الملة الأرمنية هو ان جميع غير المسلمين الذين لم يكونوا من النصارى الأرثوذكس ولا اليهود، كانوا خاضعين للدائرة القضائية لبطريك الأرمن(١١٧).

المسيحيون الكاثوليك، بالرغم من كونهم فئة غير مسلمة كبيرة تقيم في الدولة العثمانية، لكنها لم يكن لديها موقع في نظام الملة. ولم يكن عددهم كبيراً قبل فتح القسطنطينية، اما بعد فتحها على يد السلطان محمد الثاني فقد انضوت تحت لواء السلطان العثماني، تلك الجالية الكاثوليكية الكبيرة التي كانت تقيم في المدينة والتي ينتسب معظم أفرادها الى جنوى. ووفّر لهم السلطان محمد الثاني امكانات الاستمرار في العيش في ظل الدولة العثمانية. واخذ يزداد عدد الكاثوليك باستمرار الفتوحات العثمانية في اليونان ومورة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر(١١٨).

من بين الطوائف المسيحية الثلاث أعلاه، كان المسيحيون الارثوذكس يتمتعون بمكانة افضل. فهذه الطائفة، هي الوحيدة التي استطاع افرادها الانخراط في خدمة الباب العالي عن طريق نظام الـ «دوشيرمة». ومن هذا نفهم ان اليهود والأرمن لم يكن لديهم أي عضو في قوات الـ «قابي قوللري»، ولم يكن باستطاعتهم تولي المناصب المهمة التي تتيح لهم امكانية الارتقاء في سلسلة المراتب والدرجات الادارية العثمانية. ولو نظرنا الى هذا الأمر من زاوية اخرى، تُعد امتيازاً لهاتين الفئتين، لأن نظام الـ «دوشيرمة» كان يُلزِم الفتيان النصارى بالتخلي عن دينهم واعتناق الاسلام، على العكس من الأرمن واليهود الذين كانوا يعيشون في مراكز

المدن العثمانية بحرية ويلعبون دوراً لا يمكن تجاهله في الحياة المدنية العثمانية.

د ـ الأوضاع الاقتصادية والثقافية في الامبراطورية العثمانية

١ ـ الاوضاع الاقتصادية

في الاقتصاد العثماني الذي كان في قبضة الحكومة المركزية تماماً، كانت الزراعة والانتاج الحيواني مقوماً مهماً من مقومات ازدهار المجتمع ورخائه مادياً. وكان معظم القرويين يسكنون في اراض ليست ملكاً لهم. وكانت معظم الاراضي الزراعية في البلاد العثمانية ـ او ما يعادل نحو ٨٠٪ ـ تابعة للحكومة المركزية، وكان يعبّر عنها بالـ «ميري»، اي الأميرية. وكانت الضرائب التي تفرضها الحكومة المركزية على الأراضي الزراعية، ثقيلة الى حد ما، ولذلك لم يكن بوسع المزارعين سوى تلبية حاجاتهم اليومية، ولم يكن بمقدورهم الاحتفاظ بمبالغ للطوارئ والمستقبل. فكان معظم ايراد منتوجهم الزراعي يتدفق على خزانة الحكومة المركزية مباشرة. وكان مقدار انتاج كل منطقة، يُكتب بشكل دقيق في سجلات الولايات، وقلّما تصاب الحكومة المركزية بخسائر في جباية الضرائب.

ما يوجب التميز بين المزارعين المسلمين والمزارعين غير المسلمين، كان عبارة عن المبالغ التي يجب على غير المسلمين دفعها كجزية الى الحكومة المركزية. وكانت تلك المبالغ تذهب الى خزانة الباب العالي مباشرة. كذلك كان لابد للمزارعين غير المسلمين من دفع ضريبة اخرى للباب العالي تدعى الـ «اسبنجة»، وهي تقابل ضريبة اخرى تفرضها الحكومة المركزية على المزارعين المسلمين تدعى رسم الـ «جفت». وكان مقدار الاسبنجة في القرن السادس عشر نحو ٢٥ اقجة لغير المسلم، ورسم الجفت نحو ٢٢ اقجه للمسلم.

وكانت هناك ضريبة اخرى تدعى ضريبة المحصول تفرض على جميع المزارعين سواء كانوا مسلمين او غير مسلمين. فكان ينبغي على المزارع الذي

يزرع الغلال ان يدفع الى الباب العالي عشر المبلغ الذي يحصل عليه من بيع هذه المحاصيل. وثمة ضريبة اخرى كانت تستوفى من المزارعين في مناسبات مختلفة ولم تكن تابعة لقوانين محددة. ويتعلق جزء من هذا اللون الأخير من الضرائب بصاحب «التيمار»، بينما كان يقسّم الباقي بين «سنجاق بيك» و«سوباشي محل». كما كانت توجد ضريبة اخرى تدعى «عادة الأغنام»، يدفعها اصحاب المواشي(١١٩).

الحكومة المركزية التي كانت على علم بأضرار الهجرات الجماعية الى اراضيها، كانت تسعى لوضع القوانين التي تحد من تلك الهجرات. ومن تلك القوانين ان القروي الذي يهجر قريته الى قرية اخرى، كان ينبغي عليه ان يدفع الضريبة مرتين: مرة لصاحب القرية الاولى، والثانية لصاحب القرية الثانية. كذلك كان المزارعون الذين يهجرون الزراعة ويقبلون على مزاولة أعمال اخرى، مجبرين على دفع مبلغ من المال الى صاحب المقاطعة.

مع ذلك كان يوجد في بعض مناطق الامبراطورية العثمانية، لاسيما في الأناضول، قانون لا يسمح للحكومة المركزية ان تعيد المزارع الذي هجر قريته قبل ١٥ عاماً وسكن في المدينة، الى تلك القرية(١٢٠).

في أعقاب تعزز أركان الدولة العثمانية في آسيا الصغرى، بُذلت جهود مدروسة من اجل تحسين اوضاع المناطق المفتوحة وازدهارها. وكان من نتائج تلك الجهود، ظهور مراكز تجارية في الدولة العثمانية. وقد اختارت الدولة العثمانية العواصم الثلاث التالية على التوالي: بورسة منذ ١٣٢٦ وحتى ١٤٠٢ م، ادرنة منذ ١٤٠٢ وحتى ١٤٥٣ م، استنبول منذ ١٤٥٣، وذلك في مسعى من الزعماء العثمانيين لايجاد أرضية مناسبة لتحقق ازدهار اقتصادي وتجاري.

السلاطين العثمانيون يعتقدون ـ طبقاً لتقاليد قديمة يمكن ان يكون مصدرها من الايرانيين ـ ان وجود الفنيين والصناعيين، يؤلف أحد الأسس الحقيقية لظهور المدن الكبرى. ولذلك استعان الكثير من السلاطين العثمانيين بالمال والقوة لاستقدام افضل فناني وصناعيي شتى المناطق الى العاصمة، واسكانهم فيها. فقد قام محمد

الفاتح بعد فتحه للقسطنطينية بنقل عدد كبير من أثرياء بورسة وأصحاب الطاقات والصناعات فيها الى هذه المدينة.

في عام ١٤٧٥ م، نُقل العديد من أثرياء مدينة كفّه بعد فتحها، الى استنبول بالقوة. وبلغ عددهم عام ١٤٧٧ م نحو ٢٦٧ أسرة كانت تقطن في محلة مستقلة. ولهذا السبب ايضاً كان السلطان محمد الفاتح يشجع يهود اوربا ويحرضهم على الهجرة الى البلاد العثمانية، بحيث بلغ عددهم في استنبول عام ١٤٧٧ نحو ١٦٤٧ أسرة.

في عهد بايزيد الثاني، هربت مجموعة من يهود المارانو، من اسبانيا وايطاليا والبرتغال الى البلاد العثمانية بسبب المضايقات والضغوط التي تعرضوا لها في تلك البلدان، فأسكنهم العثمانيون في شتى الموانئ العثمانية اعتقاداً منهم انهم سيعملون على ازدهار الدولة العثمانية. ولذلك كان اليهود يؤلفون جزءاً من نفوس استنبول خلال القرن السادس عشر الميلادي. وبلغ عددهم في عام ١٥٣٥ م نحو ٨٠٧٠ نسمة.

وفي هذه المرحلة ايضاً تحول ميناء سالونيك الى أحد المراكز التجارية والصناعية الرئيسة في الدولة العثمانية نظراً لوجود اليهود فيه. وفي عام ١٥٥٤م، سكنت اسرة ناسي ـ التي لجأت الى الدولة العثمانية ـ في استنبول، وحظيت بدعم السلطان سليمان القانوني وتسهيلاته. وواصل السلطان سليم الأول هذه السياسة ايضاً. لذلك حينما حقق نصراً على الصفويين عام ١٥٠٠ م، حمل بالقوة نحو ١٥٠٠ اسرة تبريزية معروفة بالصناعة والفن والعلم، الى البلاد العثمانية(١٢١).

كان الهدف من تشييد الخانات ـ وهي الأسواق المسقفة ـ والمنازل، والزوايا، تقديم الخدمات والتسهيلات للقوافل التي تتنقل بين شتى مناطق ومدن الامبراطورية العثمانية. وفي عام ١٤٥٩ م، تم تشييد مختلف المباني والعمارات.

لعبت الزوايا دوراً كبيراً في ظهور القرى في غرب الأناضول والبلقان، في بداية ظهور العثمانيين. وكانت معظم تلك الزوايا تشيد من قبل الطرق الصوفية، لاسيما البكتاشية والخلوتية، في أراضي السلطان الوقفية. وفي نهاية القرن الخامس عشر، ومطلع القرن السادس عشر، أخذت تلك الزوايا تفقد طابعها الديني، وراحت تلك الأراضي تخضع لملكية الحكومة المركزية. وجوبهت تلك العملية بردود فعل عديدة. وقد أعاد السلطان سليمان الاول نهج تشييد الزوايا لاسيما في الاجزاء الشرقية والجنوبية الشرقية من البلاد في أعقاب الصلح مع الشاه طهماسب الصفوي، وبدعم من الطرق الصوفية، والأموال التي كانت تستحصل من الأراضي والأملاك الوقفية(١٢٢).

مع سقوط الامبراطورية الايلخانية في ايران وظهور العثمانيين في المناطق الغربية من آسيا الصغرى، أخذ مركز الثقل السياسي والتجاري يميل نحو الأناضول الغربية تدريجياً. وتزامن هذا التطور مع ظهور التغيير في المسار التقليدي لطرق التجارة في آسيا الصغرى. فتحولت مدينة بورسة (بروسا) التي كانت مركزاً تجارياً وسياسياً الى أهم مركز تجاري في الأناضول، وأصبحت مركزاً لشبكة التجارة في آسيا الصغرى، واتصلت بها مدن مهمة مثل بالاتيا (بلاط)، والتولوغو (افسوس القديمة)، وأزمير، التي استولى عليها العثمانيون عام ١٣٩١ م.

اضف الى ذلك ان القوافل التجارية التي كانت ترد الى الاناضول عن طريق ايران واذربايجان، كانت تتخذ من بورسة طريقاً الى الموانئ. كما استطاع بايزيد الأول بعد احتلاله لمدن ارزنجان، وأماسية، وتوقات وغيرها، الاستيلاء على طريق القوافل بين هذه المدن، وربطه بمدينة بورسة.

على هذا الضوء، أصبح بوسع قوافل الحرير التي كانت تأتي من ايران، الوصول الى مدينة بورسة برياً عبر البلاد العثمانية. ولاريب في ان هذا الطريق التجاري، كان يشكل أحد اهم منابع الدخل العثماني. وفي القرن السادس عشر كانت أماسية، وتوقات الواقعتان على هذا الطريق من اهم المراكز السياسية والاقتصادية والثقافية

في الأناضول بعد بورسة.

في عام ١٣٩١ م، ألحق بايزيد الأول، كلاً من انتاليا وآلانيا ـ وهما الميناءان الرئيسان لنقل البضائع الهندية والعربية الى الأناضول ـ بالبلاد العثمانية. وكان الطريق السابق الذي ينقل هذه البضائع، طريق حلب ـ ادانة ـ قونية ـ استنبول. واكتملت سيطرة العثمانيين على هذا الطريق عام ١٣٦٨، حينما قضوا على الأسرة القرمانية، فتكون بورسة قد التحمت مع الموانئ الجنوبية في آسيا الصغرى. وبذلك أصبح بوسع التجار المسلمين الوصول بأمان الى هذه المدينة من ايران والحجاز. كما أصبح بمقدور التجار الاوربيين الذين كانوا ينشطون في استنبول وغلاطية، الانطلاق الى بورسة باعتبارها أقرب سوق تُباع فيها البضائع الشرقية والأصواف الاوربية. وطبقاً لما ذكره التاجر الاوربي شيلت برغر ان الحرير الايراني كان يُنقل خلال القرن الرابع عشر من ايران الى البندقية ولوكا، عن طريق بورسة.

وفي القرن الخامس عشر، تطورت صناعة الحرير في اوربا بشكل كبير جداً، وأصبحت بورسة كذلك احدى اهم الأسواق لهذه البضاعة التي كان يؤتى بها اليها من استراباد وجيلان. وأشار جورجو مارينجي ممثل اسرة مديجي، وسائر الأسر الفلورنسية في بورسة عام ١٥٠١ م، انه كانت تقدم في كل عام الى هذه المدينة قوافل كثيرة تحمل الحرير الايراني. وتتحدث رسائله بوضوح عن قلق التجار الاوربيين من وصول هذه القوافل. وكانت الأرباح المستحصلة من بيع الحرير الايراني في ايطاليا كبيرة. وكان كل فاردلو (وحدة الوزن في ايطاليا آنذاك وتعادل نحو ١٥٠ كغم) من الحرير الايراني يربح نحو ٨٠ دوكا. وكانت كل قافلة تحمل معها نحو ٢٠٠ فاردلو من الحرير. والجدول التالي يبين مقدار الرسوم الجمركية التي حصلت عليها الدولة العثمانية من تجارة الحرير خلال سنين مختلفة. ونلاحظ في الجدول سقوط فجائي للأرقام منذ عام ١٥٢١ وذلك بسبب الحرب التي نشبت بين ايران والبلاد العثمانية:

السنة	دوكا
١٤٨٧	١٢٠/٠٠٠
١٥٠٨	١٠٠/٠٠٠
١٥١٢	١٣٠/٠٠٠
١٥٢١	٤٠/٠٠٠
١٥٢٣	٥٠/٠٠٠
١٥٥٧	٧٠/٠٠٠

حتى حينما أصبحت استنبول عاصمة للدولة العثمانية، احتفظت بورسة بمكانتها كأهم مركز للتجارة في هذه الدولة على مدى قرن آخر. كما احتفظت حلب ـ وهي المنافسة لها في تجارة الحرير ـ بأهميتها في هذا الشأن لفترة طويلة من الزمن. وكان باستطاعة قوافل تجارة الحرير الايراني الوصول الى حلب عن طريق ارضروم بعد اجتياز سهول الفرات الأعلى، او عن طريق تبريز ـ وان بدليس ـ ديار بكر ـ بيرجق. واستولى العثمانيون على هذه الطرق وكذلك على مدينة حلب بعد القضاء على حكومة المماليك. فسقطت جميع طرق تجارة الحرير الايراني في الشرق الاوسط، في يد العثمانيين. وسعى العثمانيون في القرن السادس عشر للاستيلاء على مراكز انتاج الحرير في ايران مثل شيروان وجيلان، فنجحوا في ذلك لفترة قصيرة(١٢٣).

الحرير الايراني كان احدى البضائع التي كانت تباع وتشترى في سوق بورسة. فكان العنبر، والدارصين، والأواني الخزفية، من البضائع المهمة الاخرى في هذه السوق والتي كانت ترد من الصين، وآسيا الوسطى. وكان التجار الايرانيون يبتاعون في مقابل بيع الحرير، البضائع والسلع النادرة في ايران كالأصواف،

والأثواب المزركشة بالذهب وغيرها.

كان الطريق البري بين دمشق وبورسة، أحد الطرق التجارية المهمة خلال تلك الفترة. وتتحدث التقارير التي كتبها السائح برتراندون دي لابروكي ير عام ١٤٣٢ م عن هذا الطريق الذي يبلغ طوله نحو ٥٠ يوماً. كان طريقاً لتردد الحجاج وتجار فلورنسا وجنوى. والبضائع التي كانت تُنقل عبر هذا الطريق قليلة من حيث الكمية، لكنها كانت باهضة الثمن، كالتوابل، والصمغ، والترياق، والأقمشة. وقد حمل تاجر مسلم معروف يدعى ابا بكر الحلبي الى بورسة عبر هذا الطريق توابل بقيمة اربعة آلاف دوكا، وذلك عام ١٥٠٠ م. وكان هناك تاجر يدعى محمود غاوان الهندي كان يبعث كل عام خلال الفترة ١٤٧٠ ـ ١٤٨٠ م بضائعه التجارية الى هذه المدينة ايضاً(١٢٤).

يتضح من كتابات مارينغي ان التوابل الشرقية كانت تصدر الى ايطاليا عن طريق بورسة. وكتب في عام ١٥٠١ م الى أحد اقربائه في فلورنسا انه سيبعث اليه قريباً عدة حمولات من التوابل. ولم تكن قيمة الفلفل في سوق بورسة تختلف كثيراً عن قيمته في أسواق فلورنسا. وكان يباع كل قنطار (حوالي ٥٦ كغم) من التوابل في ميناء باري بمبلغ ٢٧ دوكا اذا كانت البضاعة شحيحة في السوق. وبلغت قيمة قنطار التوابل في ادرنة عام ١٥٠١ م نحو ١٨ دوكا. ومن بين أسباب هذا الانخفاض في السعر هو أن البرتغاليين، كانوا يتاجرون عبر الطريق البحري الذي كان اقل كلفة وأسرع بكثير من الطريق البري. وفي عام ١٥٠١م، تلقى ميناء انتروب الفرنسي اول حمولة توابل شرقية تحملها السفن البرتغالية(١٢٥).

تهديد البرتغاليين للحياة التجارية في الشرق الأوسط الاسلامي الذي كان معظمه يخضع للدولة العثمانية، كان تهديداً جدياً. ويمكن ان نستدل من خلال ذلك على ان اقصاء السلطان بايزيد الثاني واستبداله بولده سليم الأول، كان نتاج تذمر بعض الأوساط الاجتماعية وبلاط السلطان، من ضعف السلطان العثماني في مواجهة

التهديدات المتصاعدة. كما عرضت مماشاة بايزيد الثاني للصفويين الذين بعثوا الاضطراب في اوضاع آسيا الصغرى، الحياة الاقتصادية العثمانية للركود. وكانت الجهود التي بذلها سليم الأول لصد الصفويين والبرتغاليين قابلة للادراك في اطار تلك الأدلة. وكان السلطان سليم شخصية مغامرة، وكان يسعى لمجاورة الهند من خلال فتح ايران ومصر والسيطرة على الطرق البحرية في الشرق الأوسط، ويهدف الى الاستحواذ على التجارة العالمية آنذاك.

التقرير الشهير الذي كتبه «بيري رئيس» عام ١٥٢٥ م، يكشف بشكل واضح عن ادراك العثمانيين للمخاطر التي كانت تهدد وجودهم الاقتصادي والتجاري. وسعى في ذلك التقرير كي يكشف ان العثمانيين يستطيعون السيطرة بسهولة على المعسكرات البرتغالية الصغيرة في المحيط الهندي، وهم لهذا قادرون على زيادة دخول الحكومة المركزية من خلال اقامة طريق تجاري بين الهند والبحر الاحمر. وأشار على الباب العالي بضرورة استيلاء العثمانيين الكامل على اليمن وخليج عدن الذي يمهد للسيطرة على تجارة الشرق الأوسط، اذ ان ذلك سيعمل على تدفق آلاف المسكوكات الذهبية على الخزانة العثمانية.

وعبّر «بيري رئيس» عن اعتقاده ايضاً بأن ميناء عدن يستقبل في كل عام نحو ٥٠ ـ ٦٠ سفينة تجارية. وبمقدور الحكومة العثمانية ان تفرض رسوماً جمركية على هذه السفن بما يصل الى ٢٠٠ ألف دوكا(١٢٦).

ومع ذلك، لم تنجح الجهود العثمانية للسيطرة على الطريق البحري بين اوربا والهند، او على جزء منه على الأقل. وبعد وفاة السلطان سليمان القانوني ومع بداية القرن السابع عشر فقد الطريق البري بين الهند واوربا ـ والذي كان يمر معظمه في أراضي الدولة العثمانية ـ اهميته لاسيما بعد ان اشتركت في تجارة الشرق اضافة الى البرتغال، كل من بريطانيا، وهولندا، ثم فرنسا. وبذلك تكون قد انتهت مرحلة الازدهار الاقتصادي والتجاري لهذا البلد، مثل سائر اجزاء العالم الاسلامي.

النظام المالي

كان النظام المالي في الشرق الأوسط الاسلامي الى ما قبل النهضة الاوربية نظاماً مالياً سليماً وخالياً من الأزمات. فكان التزام الحكومات الاسلامية بالاسلام واشرافها الدقيق على الأسواق من خلال جهاز الحسبة، امر يحول دون ظهور أية ازمة او ضعف في هذا النظام. ولم يضع ضيق الدائرة الجغرافية لنفوذ الحكومات، وكذلك عدم اتساع الارتباط بالأسواق العالمية، النظام المالي أمام أخطار وتهديدات جادة. فكان من افرازات ذلك، الرخاء النسبي الذي تميزت به المجتمعات الاسلامية خلال تلك الفترة. وكانت البلدان الغربية تعاني خلال نفس الفترة من ازمات مالية شديدة، الامر الذي جعل التجارة الاوربية ذات أرباح اقل من تلك الأرباح التي تحصل عليها البلدان الاسلامية. وقد تغيّر الوضع تماماً مع ظهور النهضة الاوربية وبداية العصر الحديث.

ظهور الأزمات في النظام المالي للبلدان الاسلامية خلال هذه المرحلة، تحوّل الى عملية روتينية، ولم تكن لدى خزانات الحكومة الاسلامية القدرة والامكانات الضرورية لتدارك الأضرار الناشئة عن ذلك الوضع.

فإلى جانب الثبات في النظام المالي للدول الاوربية خلال مرحلة النهضة، سعت هذه الدول الى ايجاد اسواق جديدة لتصريف بضائعها من خلال تعزيز اسطولها البحري. فانشداد الاوربيين الى المركنتلية (Mercantilism) التي تمنعهم من الافراط في اخراج الاموال من بلدانهم، وتحثهم على زيادة تصدير البضائع خارج البلاد أدى الى تحسن اوضاعهم الاقتصادية وازدهارها. بينما ادى عدم اهتمام الحكومات الاسلامية في الشرق الأوسط ـ لاسيما الدولة العثمانية ـ بهذه الأصول الاقتصادية، الى تردي الاوضاع الاقتصادية في البلدان الاسلامية وتعثرها اكثر مما سبق(١٢٧).

منذ فترة تأسيس الامبراطورية العثمانية وحتى مطلع القرن الثامن عشر، لم يكن النظام المالي العثماني يقوم على المسكوكات التي تضربها الحكومة المركزية فقط،

وانما كانت المسكوكات والنقود الأجنبية ذات اعتبار في اسواق الدولة العثمانية. وكانت الـ «اقجة»، هي العملة العثمانية الرسمية، والتي كان يقال لها الأقجة العثمانية. وهي عملة فضية يعود أول ضرب لها، الى عهد اورخان. وكان العثمانيون يحجمون عن ضرب النقود الذهبية حتى فتح القسطنطينية على يد السلطان محمد الفاتح(١٢٨).

فضلاً عن الأقجة، كان يوجد نقد فضي آخر في الدولة العثمانية يقال له «قروش». والقروش كلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية (Grossus) التي كانت تطلق على انواع الديناريوس التي كانت تُضرب خلال القرن الثالث عشر الميلادي في العديد من الدول الاوربية.

حينما بدأ العثمانيون عهدهم، كانت اشهر أنواع القروش، هي تلك المسكوكات التي كانت تضرب في المانيا وهولندا. وكان الأتراك يطلقون عليها اسم الأسديّة نظراً لنقش الأسد عليها. ثم تُركت هذه النقود بمرور الزمن، وحلت محلها قروش نمساوية تعرف بالـ «ريال»، او قره قروش التي كان عيارها أثقل من الأسديّة بحوالي ١/١٨. وكان هناك نقد ذهبي يضرب خارج الدولة العثمانية يعرف بالـ «دوكا»، الذي يشتهر بين الأتراك باسم فلوري او يالدز آلتني.

بعد فتح السلطان محمد الثاني للقسطنطينية، ضرب اول نقد عثماني ذهبي، كان عياره نحو ٥٣ حمصة ويشبه في شكله الدوكا. وبعد فتح مصر في عهد السلطان سليم الأول، ضُرب نقد ذهبي آخر باسم الـ «شريفي». وظل هذا النقد متداولاً بهذا الاسم في الأسواق العثمانية طيلة قرنين من الزمن. وكانت المسكوكات الذهبية الأجنبية تحصل على اجازة التداول في الأسواق العثمانية من خلال نقش كلمة «صحة» عليها(١٢٩).

كان عيار الأقجة ونوعيتها يخضعان لدقة تامة منذ عهد اورخان وحتى فتح القسطنطينية. وكان للحكومة المركزية اشراف كامل على طريقة ضربها باستخدام الفضة بنسبة ٩٠ بالمائة. وهبط مستوى الأقجة بعد سقوط القسطنطينية وحتى

عهد السلطان سليم الاول، وفقدت نحو نصف قيمتها دفعة واحدة. فأخذ كل ٤٠ أقجة يعادل ٤٠ قره قروش، و ٥٠ أسديّاً، و ٦٠ دوكا، و ٦٠ شريفياً عثمانياً.

واجهت الامبراطورية العثمانية أزمة مالية ونقدية شديدة، حينما دخلت الى اسواق اوربا والشرق الاوسط، الفضة المستخرجة من المناجم المكتشفة حديثاً في امريكا في عهد مراد الثالث (١٥٧٤ ـ ١٥٩٥ م). وتفاقمت تلك الأزمة بفعل زيادة السلطان لعدد قوات الجيش وبالتالي زيادة الرواتب. وامتدت تلك الأزمة الى ايران ومصر. وخلّفت تلك الأزمة آثاراً سلبية طويلة الأمد على اقتصاد الدولة العثمانية، وظهور ارتفاع شديد في الأسعار في أسواق الشرق الأوسط الاسلامي. وأدت تلك الاوضاع المزرية الى تمرد الانكشارية وقتلهم للسلطان عثمان الثاني (١٦١٨ ـ ١٦٢٢ م) فكان اول سلطان عثماني تقتله قواته(١٣٠).

ولم تعد الأقجة الى سالف عهدها، ولم تكن الخزانة العثمانية ـ وعلى العكس من البلدان الاوربية ـ قادرة على التعويض عن الأضرار والخسائر التي المت بالنظام المالي. ولحقت ضربة اخرى بالنظام المالي العثماني في عهد السلطان محمد الثالث (١٥٩٥ م ـ ١٦٠٣) والسلاطين الذين أتوا من بعده. وقد جابهت الحكومة المركزية مشكلة جديدة تمثلت في انتشار النقود المزورة وذات العيار القليل.

وأخذت النقود العثمانية تفقد قيمتها، الأمر الذي ادى الى هبوط المستوى المعاشي لدى الناس، وظهور حالة التذمر بين الانكشارية وقيامهم بسلسلة متواصلة من التمرد ضد الحكومة المركزية والمشرفين على الخزانة العثمانية. وقد استعادت الأقجة قيمتها السابقة الى حد ما في عهد السلطان سليمان الثاني (١٦٨٧ ـ ١٦٩١ م)، بفضل الاصلاحات التي قام بها الصدر الأعظم فاضل مصطفى. لكن ذلك التحسن كان مؤقتاً اذ سرعان ما هبط سعر الأوقجة ثانية، حتى انها تحوّلت في مطلع القرن الثامن عشر الى مجرد قطعة معدنية لا قيمة لها(١٣١).

بفقدان الأقجة لقيمتها، قامت الحكومة المركزية بضرب نوعين من العملة الفضية الجديدة: الاول، «بارا» ويعادل ٣ ـ ٤ أقجات، والثاني، «اون أقجة»،

ويعادل ١٠ أقجات.

ما ينبغي ذكره هو ان هذين النوعين من العملة، كانا يُضربان في بعض الولايات الأفريقية والآسيوية العثمانية منذ عهد السلطان سليمان القانوني. كذلك ضُرِبت القروش العثمانية في عهد سليمان الثاني، في خطوة جادة للحيلولة دون استمرار الأزمة المالية. وكان هذا النوع من المسكوكات أخف وأقل عياراً من النماذج الأجنبية المشابهة. وكان كل واحد منها يعادل ثلثي القره قروش.

في عهد السلطان أحمد الثالث، ضُرِبت قروش اكثر، راحت تُعرَف بـ «طغرالي قروش». وكان عيار هذه المسكوكات أقل بكثير من النماذج السابقة، وكان لها اعتبار أقل في الاسواق. وظهرت في عهد السلطان سليمان الثاني مسكوكة فضية اخرى تدعى «زولوتا»، كانت تعادل ٣٠ بارا او ٣/٤ قره قروش. وكان وضع دور الضرب العثمانية مضطربة حتى بداية القرن الثامن عشر، ولم تكن ترجع الى قانون معين ينظم نشاطها ويحدد حجم العملة ووزنها وعيارها الدقيق.

في النصف الثاني من القرن السادش عشر تعرضت العملة العثمانية المعروفة بالشريفي للارتباك والهبوط في القيمة بفعل اضطراب دور الضرب العثمانية في مصر وشمال افريقيا. وحينما لاحظ السلطان العثماني مصطفى الثاني ذلك الوضع، أصدر أمراً بسحب جميع تلك المسكوكات من السوق، وأمر بسك مسكوكة ذهبية جديدة. وبذلت المحاولات كي يخضع عيار هذه المسكوكة ووزنها ومواصفاتها الظاهرية لدقة كاملة. وأخذت تعرف هذه المسكوكة الجديدة بالطغرالي. وفي عهد أحمد الثالث تم ادخال اصلاح جديد على العملة الذهبية، ودخل الشريفي أو السلطاني الى السوق ثانية(١٣٢).

ولم تكن تلك الاصلاحات أساسية قط، وكانت ذات تأثير وقتي. ومع بدء الثورة الصناعية في اوربا وظهور الشكل الجديد للمركنتلية، أخذ الاقتصاد الاوربي يزدهر بشكل اكبر، فيما تحولت البلاد العثمانية وسائر البلدان الاسلامية الاخرى الى

اسواق مستهلكة للمصنوعات الاوربية. ولم تسمح الاشتباكات العسكرية المستمرة بين الباب العالي والبلدان الاوربية خلال القرن الثامن عشر، للدولة العثمانية بوضع خطة اقتصادية طويلة الأمد، فضلاً عن عملها على تفاقم الأزمات المالية.

٢ ـ الأوضاع الثقافية

النظام التعليمي

يُعد النظام التعليمي في الامبراطورية العثمانية، مصدراً أساسياً للدفاع عن مؤسسة الدين وحملة المرجعية الدينية. فمنذ السنوات الاولى لظهور الاسلام، سعت طبقة رجال الدين للسيطرة على مؤسسة التربية والتعليم في المجتمع الاسلامي، والاستئثار بها. فكان المجتمع الاسلامي ـ في حقيقة الأمر ـ مجتمعاً ملزماً بالموافقة على ان علماء الدين هم المدراء الوحيدون لمؤسسة التربية والتعليم. فمنذ بداية فتوحات العثمانيين التي جرت تحت شعار الجهاد والغزو، تناغم رجال الدين السنّة مع السلاطين العثمانيين الذين ادّعوا الخلافة فيما بعد، وظهروا على المسرح الاجتماعي والثقافي كقوة اجتماعية مهمة.

كانت الأسرة في المجتمع العثماني ـ وكما هو الحال في المجتمعات الاخرى ـ مسؤولة عن التعليمات الاجتماعية الاولى التي تقدّم للأطفال. ويلعب الوالدان دوراً مصيرياً مهماً في تربية الأطفال. وكانت الأسر الغنية الموسرة تستعين بمعلم خاص لتعليم أبنائها. فكانت القراءة الصحيحة للقرآن، والقراءة والكتابة، هي الدروس الاولى التي ينبغي على التلاميذ تعلمها. وكانت مقدمات الحساب والرياضيات التي يعلمها «القباني» و«المساح» في القرى، والشيخ او معلم القرآن والكتابة في المدن، تُعد من الدروس الابتدائية ايضاً. وكان هناك العديد من مدارس تعليم القرآن (المكاتب) في كل مدينة وقرية، ولا تبتعد كثيراً عن مسجد المدينة او القرية عادة. وكانت المساجد تتخذ كمدارس ايضاً لاسيما في القرى. وكان بمقدور الأسر الثرية

استخدام معلم خاص لأبنائها.

اذن على ضوء تأكيد الاسلام والقرآن على وجوب تعلم القراءة والكتابة، وأهمية ادراك القرآن والتعاليم الدينية، كانت مؤسسة التربية والتعليم تتميز بطابع عام، وتستوعب جميع مستويات المجتمع، ولم يكن عدد الأميين كبيراً في المحيطات المدنية والقروية. ولم تكن الحكومة المركزية تدعم النشاطات التعليمية الابتدائية المتداولة في المجتمع، ولم يكن لديها اشراف عليها. فكان المعلمون يتقاضون رواتب اسبوعية من أسر التلاميذ الذين يعلمونهم.

المكاتب في المناطق غير العربية التابعة للدولة العثمانية، كانت ذات مستوى هابط من حيث نوعية تدريس العلوم الدينية والطلبة الذين يتعلمون فيها، بينما كان الأمر افضل بكثير في المناطق العربية الخاضعة هيمنة الدولة العثمانية كالجزيرة العربية، والشام، ومصر، والعراق، لأن الأطفال العرب لا يحتاجون الى وقت طويل لتعلم اللغة العربية التي هي لغة الاسلام الرسمية. ولهذا السبب كان معظم الفقهاء البارزين في الدولة العثمانية، من العرب.

بعد ان ينهي الطلاب مرحلة المقدمات والدراسة الاولية، كان ينطلق عدد كبير منهم، والذين هم في معظمهم من الأسر المتوسطة والمرفهة، نحو اوساط المجتمع. اما تلك الفئة من الطلبة المنحدرين من أسر فقيرة غالباً، فانها تستمر في دراستها المتوسطة والعليا، نظراً لفتح باب المدارس ليلاً ونهاراً(١٣٣).

كان التعليم العالي يتواصل في المساجد الكبرى والمدارس. وكان ذلك يتوقف على مقدار الأوقاف التابعة لها، وكيفيتها، وشهرتها. وكان السلاطين العثمانيون قد اهتموا بهذا الأمر منذ بداية نشوء الدولة العثمانية. فحينما استولى اورخان على مدينة ازنيق (نيقية) عام ١٣٣١ م، حوّل الصومعة التي كانت في هذه المدينة، الى مدرسة للعلوم الاسلامية. وأسس السلطان مراد الاول مدارس متعددة في بورسة التي اختيرت عاصمة للعثمانيين. وحوّل مراد الثاني صومعة اخرى في اورنة الى مدرسة ايضاً، وأمر بتشييد مدرسة الى جانب مسجد اوج شرفلي في مركز المدينة، مع بناء

مدرسة اخرى في جانب آخر من المدينة. وشيدت زوجة أحد باشوات بلاط مراد الثاني مدرسة رابعة في اورنة خلال تلك الفترة ايضاً.

في عهد محمد الثاني وبايزيد الثاني وسليم الأول، قام المعمار العثماني الشهير ـ سنان ـ بتشييد مدرستين اخريين في اورنة، ودار للقراء، ودار للصبيان. كما شيد اثرياء هذه المدينة مدرستين اخريين على الأقل. فتحولت أورنة الى أحد المراكز الأساسية للعلم في البلاد العثمانية. ثم أصبحت استنبول فيما بعد، المركز الرئيس لتعليم العلوم الاسلامية(١٣٤).

شيدت في المدن العثمانية الاخرى في آسيا الصغرى العديد من المدارس أيضاً. وكانت بعض هذه المدن التي كانت منذ فترة طويلة جزءاً من البلاد الاسلامية ـ لاسيما في عهد سلاجقة الروم ـ لم تكن تعاني من مشكلة على صعيد المدرسة والمسجد، مثل قونية عاصمة سلاجقة الروم، وديار بكر، وأماسية ـ التي يصفها سائح فرنسي في القرن التاسع عشر بأنها اكسفورد الأناضول نظراً لكثرة المدارس الدينية فيها ـ وأنقرة، وقسطموني. ومع تعاظم العثمانيين في النصف الثاني من القرن الخامس عشر ومن بعده، ازداد عدد المدارس والمساجد في مدن الأناضول الاخرى والأجزاء الاوربية من الامبراطورية العثمانية لاسيما بلغراد، والبوسنة(١٣٥).

كانت استنبول تعيش في وضع أفضل قياساً بالمدن العثمانية الاخرى، لاسيما من حيث المساجد والمدارس. وقد شيد السلاطين العثمانيون فيها المساجد الجامعة والى جوارها مدارس العلوم الدينية. وحينما تم تحويل كنيسة أيا صوفيا الى مسجد، أُضيفت اليه بعض المرافق الاخرى التي كان من بينها مدرسة. وأسس الأمراء والتجار الكبار، الكثير من المساجد في المدينة حتى بلغ عدد مساجدها في مطلع القرن الثامن عشر الميلادي نحو ٢٧٥ مسجداً.

اهم مدارس المدينة، تلك المدارس التي شيدها السلطان محمد الثاني، والسلطان بايزيد الثاني، والسلطان سليمان القانوني. وقد شيّد السلطان محمد الثاني ١٦

مسجداً الى جانب مسجد أيا صوفيا عُرِفت بعد وفاته بمساجد الفاتح.

بعد نحو سبعين عاماً من ذلك، شيد السلطان سليمان القانوني المسجد الجامع السليماني الذي يضم ايضاً عدداً آخر من المساجد والمدارس. فكانت تلك المساجد والمدارس مع المساجد والمدارس التي شيدها بايزيد الثاني، مركزاً رئيساً لنشر وتعليم العلوم الاسلامية في البلاد العثمانية.

كان السلطان محمد الثاني قد بدأ بتشييد اربع مدارس جنوبي مسجد أيا صوفية واربع مدارس اخرى شمالي هذا المسجد والتي تعرف اليوم بـ «صحن مدرسه لري»، كما يعبّر عن الفناء الذي تشكله هذه المدارس مجتمعة بـ «صحن ثمان». ثم بنى بعد ذلك ٨ مدارس اخرى اشتهرت باسم «موصيلي صحن» و«تتمة»، نظراً لتدريس مقدمات العلوم الاسلامية فيها. وكل مدرسة من هذه المدارس تتألف من ١٥ حجرة، على كل حجرة منها قبة. وكان بوسع مدارس السلطان محمد الفاتح استقبال ٣١٢ طالباً. ومن بين المدارس السليمانية، مدرستان تدرّسان العلوم الخاصة: احداهما دار الحديث، والاخرى دار الطب التي يتلق فيها الطلاب العلوم الطبية. اما مدارس مسجد السلطان بايزيد فجميعها خاصة بتدريس العلوم الفقهية(١٣٦).

في أعقاب بناء المدارس السليمانية، تبلور اطار محدد للنظام التعليمي في هذه المدارس، وضع ١٢ مرحلة لكل طالب من اجل بلوغ أعلى المستويات الدراسية. ولا يحق للطالب الانتقال الى المرحلة الأعلى إلّا بعد الحصول على «اجازة» استاذ المرحلة السابقة. وحينما يستطيع الطالب انهاء ٦ مراحل في صحن الثمان، يُسمح له الى جانب استمراره في تلقي دروسه، تدريس طلبة السطوح الأدنى كمعيد.

اذا ما اراد الطالب العمل في أحد المناصب القضائية العليا، كان ينبغي ان يكمل المراحل الست الباقية بنجاح باهر، ولابد له ان يكون قبل ذلك قد درّس في احدى المدارس ايضاً. وعليه ان يطوي كمدرِّس، التدريس في المراحل الاثنتي عشرة السابقة او في تسع منها على الأقل، من اجل ان يصل الى اعلى درجة تدريسية.

وفي مثل هذه الحالة فقط، كان يمكنه ان يبلغ مرتبة «المولوية العظمى». وقلما كان بمقدور الطلاب اكمال دراستهم بشكل كامل. فالكثير منهم كان يفضل ترك المدرسة في المرحلة المتوسطة، وهو ما يسمح له بالعمل كنائب، أو قاض بسيط، او مفتٍ في ولاية بعيدة عن العاصمة.

تلك المجموعة من الطلاب التي تستمر في دراستها، وتبلغ درجة «مدرسليق» في مدارس المدن العثمانية المهمة، تُعد من الشخصيات المهمة نسبياً، ويحق لها ان تحضر في ديوان يوم الجمعة الذي يقيمه الصدر الأعظم، او المراسم التي يقيمها شيخ الاسلام في ايام عيد «بايرام»(١٣٧).

كان يُشترط في من يتولى المناصب القضائية، ان يكون قد درّس في احدى مدارس استنبول. وفي القرن الخامس عشر، كان التدريس منطلقاً للاستخدام في الأعمال الادارية. ورغم ذلك، كانت معظم تلك الوظائف توكل الى غلمان البلاط (قابو قوللري).

الى جانب هذا التغيير، اخذت الحقول التي يرغب المدرسون في التدريس فيها تتمدد وتضيق بشكل تدريجي. فاذا كانت العلوم العقلية تدرّس الى جانب العلوم الشرعية منذ عهد محمد الثاني وحتى عهد سليمان القانوني، فمنذ منتصف القرن السادس عشر، أخذ العلماء يركزون جهودهم على تدريس العلوم الشرعية لاسيما الكلام والفقه. اما تلك المجموعة من العلماء التي كانت تدرس الرياضيات، والنجوم، والتاريخ الطبيعي، كانت تنطلق في ذلك من رغبات خاصة وليس لضرورة شغلية وحرفية. ويقال ان مدير أول مدرسة عثمانية في أزنيق كان خريج العلوم العقلية.

منذ عهد اورخان وحتى عهد مراد الثاني، انصرف بعض العلماء العثمانيين لتأليف وترجمة بعض الآثار في حقول الرياضيات، والفلك، والتاريخ الطبيعي. وفي عهد محمد الثاني ـ الذي كان مولعاً بالعلوم العقلية ومن قرّاء كتب بطليموس في الجغرافيا ـ عُيِّن ملا علي القوشجي مدرساً للرياضيات والفلك في مدرسة ايا صوفيا باستنبول. وكان من أشهر علماء ماوراء النهر، وتولى رئاسة مرصد سمرقند

لبعض الوقت، وألف كتباً في الفلك، والجبر، كانت جزءاً من الكتب الدراسية في المدارس العثمانية. كما اختير فلكيّ ورياضيّ لرئاسة احدى مدارس الصحن في عهد بايزيد الثاني، لكنه أُعدِم بتهمة الدهرية خلافاً لرغبة السلطان. وفي القرن السادس عشر ظل علم الجغرافيا هو العلم الوحيد الذي يحظى بالأهمية الى جانب العلوم الشرعية بالرغم من استمرار تصنيف آثار في حقل العلوم العقلية.

وازداد الاهتمام بعلم الجغرافيا في اعقاب اكتشاف قارة امريكا ورأس الرجاء الصالح الذي أصبح طريقاً جديداً بين اوربا والهند، وراحت تؤلّف كتب في مجال الملاحة والابحار لاسيما من قبل قادة البحرية العثمانية مثل كتاب الملاح العثماني بيري (محيي الدين رئيس) في الملاحة الى الهند وخصائص بعض سواحل المحيط الهندي وبحر عمان. ولم يكن لمثل هذه الآثار أي تأثير على وصول مؤلفيها لمقام التدريس.

في عهد سليمان القانوني، لم يكن للعلوم العقلية ـ عدا الطبية ـ أي اعتبار او أهمية في المدارس العثمانية. وبلغ الصراع بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية ذروته في عهد مراد الثالث في أعقاب الفتوى التي أصدرها علماء استنبول القاضية بتدمير مرصد المدينة الذي كان يستخدم ـ للمرة الاولى في العالم الاسلامي ـ تلسكوباً ابتدائياً، والقضاء على هذا المركز العلمي بفعل الجهود التي قام بها شيخ الاسلام(١٣٨).

كما قلنا سابقاً، كان علم الطب هو العلم غير الديني الوحيد الذي استطاع الاحتفاظ بموقعه الى جانب العلوم الشرعية. ويبدو ان الذي دفع علماء الشريعة الى عدم حذفه من المدارس، هو تلك الصلة الوثيقة بين الطب ومؤسسة الأوقاف التي كان لها العديد من المستشفيات التي تدر أرباحاً كبيرة على الحكومة المركزية والفقهاء. وكانت دروس الطب تدرّس في مدارس الصحن باستنبول لاسيما في تلك المدارس التي أسسها السلطان محمد الثاني. كما كانت احدى المدارس السليمانية وتدعى «دار الطب» ولديها مستشفى الى جوارها، متخصصة بتدريس العلوم الطبية.

ومع ذلك كله، لم يكن هناك أي تحديث او ابداع في علم الطب، وكانت المواد الدراسية عبارة عن تلك الآثار التي صنفها ابن سينا، والرازي، وسائر كبار الأطباء المسلمين في القرون الاسلامية الاولى. فلم يؤلّف خلال القرن السادس عشر سوى كتاب صغير في الطب.

نظراً للوضع المالي الممتاز لمدرسي دار الطب المذكورة، والدعم المالي الذي تقدمه الحكومة المركزية لأعضاء هذه المدرسة، تحول مقام التدريس فيها الى بضاعة أخذ الكثيرون يسعون لابتياعها وبيعها بمبالغ باهضة. وهي الممارسة التي عملت على زعزعة وانحطاط آخر مركز مهم في البلاد العثمانية لتدريس الطب.

على هذا الأساس، اصبحت مهنة الطبابة، نتاج التجربة، قبل ان تكون نتاجاً لتعلّم ودراسة علم الطب. لذلك لم يكن معظم أطباء (حكماء) بلاط السلاطين العثمانيين أطباء بالمعنى المتعارف، كما كانت لديهم أعمال ومناصب اخرى. ورغم ذلك الف ثلاثة من بلاط السلطان محمد الرابع (١٦٤٨ ـ ١٦٨٧ م)، رسائل في مجال الطب، اكدوا فيها على ضرورة تعلم علم الطبابة الى جانب التجربة، وأشاروا الى بعض مستجدات علم الطب على يد الأطباء الغربيين.

شاعت في النصف الاول من القرن الثامن عشر، لاسيما خلال عهد أحمد الثالث، بعض ابداعات باراسلوس في حقل الطب، بين بعض اطباء استنبول. لكنّ المقاومة كانت شديدة ضد تلك الابداعات والمستجدات. وأجبر أحد كبار الحكماء، بلاط السلطان على اصدار قرار يشترط فيه ان يخضع هؤلاء الاطباء لاختبار تجربي يجريه بعض الأطباء التقليديين.

اضف الى ذلك، مُنع الأطباء الأجانب آنذاك من العمل في المناطق الخاضعة لهيمنة الدولة العثمانية. وليس معنى هذا ان الطب الاوربي كان متفوقاً في جميع الجوانب على الطب الاسلامي خلال تلك الفترة. فالأطباء المسلمون في الدولة العثمانية وسائر مناطق العالم الاسلامي كانوا على علم ـ مثلاً ـ بأهمية اسلوب التلقيح ضد الجدري ويستخدمونه. لكن من جانب آخر، نظراً لتحريم تشريح

جسم الانسان، لذلك لم يكن الاطباء العثمانيون ناجحين في عملهم كثيراً، فتولدت بمرور الزمن لدى أثرياء المسلمين وكذلك لدى السلطان العثماني، القناعة باستخدام الأطباء اليونانيين الذين تعلموا الطرق الطبية الحديثة(١٣٩).

منذ منتصف القرن السادس عشر، أخذ يهبط مستوى التدريس في المدارس العثمانية التي اقتصرت على تدريس الفقه والكلام فقط. وأخذت معايير الاستخدام والتعيين في هذا المدارس تضعف وتتهمش اكثر فأكثر، فأخذ يشتغل فيها عدد كبير من الذين كانت تعوزهم المؤهلات والكفاءة والاختصاص. فنجم عن ذلك ان أصبح بوسع الطلاب الوصول الى مناصب عليا في الحكومة كمنصب الملازمة، من خلال المحسوبية والمنسوبية بدلاً من اجتياز الاختبار الذي كان قبل ذلك شرطاً مهماً في هذا المضمار. ولهذا السبب أخذ يقل عدد المدرسين أصحاب الاختصاص والدراسات العليا، وأصبح الهدف من الدراسة، الوصول الى مقام المولوية وتحقيق بعض المكاسب السياسية والاجتماعية.

من جانب آخر، منذ القرن الثامن عشر أخذ يقل عدد كبار المدرسين في المدارس العثمانية، فأخذ الافراد الذين لم يكملوا المراحل الدراسية السابقة، يتولون مناصب مهمة مثل التدريس، وقاضي القضاة، وشيخ الاسلام(١٤٠).

قبل ظهور هذا المنحى التنازلي، أخذت مظاهر العصبية العقائدية والتحجر تظهر على العلماء العثمانيين. وقاموا في أعقاب وفاة السلطان سليمان باقصاء تلك المجموعة من الكتب الدراسية القديمة التي كانت ذات طابع فلسفي وعقلي، من البرنامج الدراسي، واستبدلوها بمواد ذات تضاد مع الفلسفة والعلوم العقلية.

في النصف الثاني من ذلك القرن حرّض الفقهاء على قتل ثلاثة من العلماء بتهمة الدهرية والاعتقاد بقدم العالم. كما أفتى الفقهاء العثمانيون أيضاً بتحريم الطباعة (باصمة)، موصدين بذلك الباب بوجه اي تطور علمي يمكن ان يرد الى البلاد العثمانية من اوربا. ولا شك في ان التصدي للطباعة وتحريمها شرعياً لدليل واضح على التخلف العلمي الذي كان يعاني منه المجتمع العثماني. ورغم ذلك استمرت

عملية تأليف الكتب في المجالات العقلية كالرياضيات، والفلك، والجغرافيا، والطب وان كان ذلك بطريقة بطيئة(١٤١).

يُعد مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة أو الكاتب الشلبي ـ الذي كان والده يعمل في الجيش العثماني بينما كان هو يعمل في أحد مكاتب الباب العالي ـ أشهر علماء العلوم العقلية آنذاك. فقد كان يبحث عن مصادر لتلقي العلوم العقلية التي لا مجال لها في المدارس العثمانية. فأخذ يطلع عليها من خلال اهتمامه الخاص بالمؤلفات الغربية في حقول الفيزياء، والهندسة، والجغرافيا، واستطاع ان يكتب آثاراً قيمة من خلال تلخيص قراءاته. وبالرغم من الموقف اللاودي الذي اتخذه العلماء العثمانيون تجاهه، إلّا انه يعد من أوائل الكتّاب المسلمين الذين أشاروا في آثارهم العديدة الى الانجازات العلمية التي حققها الغربيون(١٤٢).

المدارس الخاصة مثل «عجمي اوغلانر» او «ايج اوغلانر» (غلمان الجناح الداخلي)، كانت ذات وضع افضل بكثير من مدارس العلوم الدينية. فكان طلاب هذه المدارس يتعلمون الى جانب العلوم الدينية، اللغات الفارسية، والعربية والتركية، فضلاً عن تلقي محاضرات عملية في شتى الحرف والصناعات اليدوية. كما كانوا ملزمين أيضاً بممارسة الفنون العسكرية، والخط، والبيان، والتصاميم، والكتابة لاسيما في مجال التاريخ. وكان معظم اولئك الذين قاموا بصنع المعدات العسكرية لاسيما في مجال المدفعية ووسائل الدفاع، كانوا من خريجي هذه المدارس.

الى جانب هذه المدارس، كانت الطرق الصوفية نشطة ايضاً في مجال التعليم العام، لاسيما الطريقتين البكتاشية والمولوية اللتين كان لهما امتداد في آسيا الصغرى والبلقان. وكان الجزء الأعظم من البرامج الدراسية لتكايا وحلقات تلك الطرق الصوفية، يتمثل في السماع، والموسيقى، والعرفان، وقراءة آثار كبار العرفاء والصوفية لاسيما مثنوي جلال الدين الرومي(١٤٣).

دور العلماء

سبق ان أشرنا الى ان الحكومة العثمانية كانت خلال المرحلة الاولى من ظهورها واقعة تحت تأثير الطرق الصوفية اكثر من تأثرها بعلماء السنة. ومع ذلك كان السلاطين العثمانيون يرغبون في جلب تعاطف علماء السنّة، على اعتبار انهم يعتبرون انفسهم حفظة الشرع الاسلامي. وحينما بدأ هؤلاء العلماء بالعمل في بلاط العثمانيين، أخذت النزعة الصوفية والباطنية تضعف تدريجياً، وراح يزداد تأثير الفقهاء على البلاط العثماني. وأخذ هؤلاء الفقهاء يعينون القضاة في المدن المفتوحة. وفي أعقاب اتساع الفتوحات، سعت الحكومة المركزية لانتخاب قاض للعسكر يتولى مهمة الاشراف على وضع قضاة المدن الصغرى. ومع ذلك، كان منصب قاضي العسكر ذا ماهية عسكرية ولم يكن صاحبه محسوباً على العلماء او الفقهاء. ولم يكن عدد العلماء كبيراً في الدولة العثمانية حتى مطلع القرن ٩ هـ / ١٥ م. وهذا ما تكشف عند بوضوح المعلومات الواردة في كتاب «المؤلفون العثمانيون» لبورسالي محمد طاهر.

وجود المدارس في المدن العثمانية الكبرى، وفّر الأرضية لتزايد عدد العلماء تدريجياً. وكان السلاطين العثمانيون مجبرين في بادئ الأمر على استقدام العلماء في شتى العلوم الاسلامية، من المناطق المجاورة للاشراف على الشؤون الشرعية والتعليمية. وحينما تعزز نظام المدارس في المدن العثمانية الرئيسة ـ اي ادرنة واستنبول وبورسة ـ كان لابد للعلماء ان يكونوا قبل ذلك قد تعلّموا في تلك المدارس وقطعوا اشواطاً دراسية فيها.

مع استمرار الفتوحات ذات الطابع الديني، تحول منصب القاضي العسكري الى منصب سياسي وعسكري. ومن اجل الحيلولة دون طغيان صاحب هذا المنصب، عُيِّن في عهد محمد الثاني قاضيان عسكريان: أحدهما على الروملي، والآخر على الأناضول.

وفي عهد سليمان القانوني، بلغ العلماء العثمانيون ذروة قوتهم ونـفوذهم. فكـان تعيين مفتٍ لاستنبول يحمل عنوان شيخ الاسلام، تأييد لهذه المقولة. وكان من بين واجبات شيخ الاسلام الاشراف على انسجام القوانـين العـثمانـية مـع الأحكـام الشرعية. وكان له الحق في رفض تلك القوانين اذا كـانت مـتعارضة مـع الشرع الاسلامي، والزام ديوان الباب العالي باعادة النـظر فـيها. فكـان مـنصب شـيخ الاسلام شكلاً مصغراً لمنصب الخلافة. ومع فتح مصر واسقاط بقايا العباسيين في تلك البلاد على يد السلطان سليم الأول، انبرى السلاطين العثمانيون لتولي منصبي الخلافة والسلطنة معاً. وفضلاً عن المفتي وقاضي العسكر، كان هناك «الملا» ايضاً، حيث كان الملا مسؤولاً عن القضايا الشرعـية والعـلمية في الولايـات العـثمانـية الأصغر(١٤٤).

كان عدد العلماء العثمانيين ـ وكما تقدم ـ قليلاً جداً وقد أخذ عـددهم يـزداد باطراد منذ مطلع القرن ٩ هـ / ١٥ م تزامناً مع ترسخ قـواعـد الدولة العـثمانـية وازدهارها اقتصادياً. ولم يقتصر هؤلاء العلماء على الفقهاء وانما ظهر علماء في شتى العلوم الاسلامية. فكان بلاط محمد الثاني وبايزيد الثاني وسليمان القانوني، محـلاً لظهور عدد كبير من الفقهاء، والمؤرخين، والجغرافيين، والشعراء، فضلاً عن عـدد من مشايخ الصوفية الذين كانوا خبراء ومتميزين في العلوم الاسـلامية والعـرفان النظري، وكانوا على صلة وثيقة ببلاط السلاطين العثمانيين.

حدث تطور مهم جداً في سائر أرجاء العالم لاسيما في البلاد العثمانية خلال فترة الانتقال من القرن ٩ هـ / ١٥ م الى القرن ١٠ هـ / ١٦ م يمثل في الانتقال مـن العلوم الباطنية الى العلوم الظاهرية وترسيخ السطحية او القشرية العقائدية. فبينما كان الجيل الاول من العلماء المسلمين يهتم على مدى القرن ٩ هـ / ١٥ م بتصنيف آثار في العلوم العقلية الى جانب الاهتمام بالعلوم الفقهية والنقلية، انـصب اهـتمام العلماء منذ مطلع القرن السادس عشر الميلادي وحين انضمامهم الى بلاط السلطان، على تثبيت مواقعهم في البلاط، وجَعل التبحر الصرف في العلوم النقلية وتكـرار

آثار القدماء، شرطاً للدخول الى جوقتهم، في مسعى منهم لتحديد دائرة أدعياء الفقه.

من مصاديق اولئك العلماء، شيخ الاسلام ابن كمال (ت ٩٤٠ هـ)، المفتي في عهد سليم الأول. فبالرغم من منصب شيخ الاسلام الذي كان يتولاه، كان الجزء الأعظم من مؤلفاته مختصاً بعلوم غير فقهية. فقد ألف ما يزيد عن ٣٠٠ كتاب ورسالة في شتى العلوم الاسلامية كالتفسير (التفسير الشريف)، وحاشية على تفسير الكشاف، وحاشية على الهداية، ومنظومة يوسف وزليخا، وشرح على التهافت لمولانا خواجه زادة الذي ردّ فيه على نصير الدين الطوسي، ودقائق الحقائق في المترادفات والمتشابهات في اللغة الفارسية، وتاريخ آل عثمان حتى عام ٨٩٥ هـ وحواش اخرى على آثارٍ مثل مشارق الانوار، وشرح الأربعين حديثاً، ومعجم محيط اللغة، ورسالة القافية في عروض الشعر. ويصدق هذا الأمر على العلماء الآخرين الذين عاصروا ابن كمال(١٤٥).

ابو سعود العماري، كان أحد تلامذة ابن كمال، وتولى منصب شيخ الاسلام ورئيس مكتب العلماء العثمانيين في عهد سليمان القانوني وسليم الثاني. ولديه العديد من المؤلفات مثل: ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن العظيم؛ شرح باب بيوع الهدايا؛ موقف العقول في وقف المنقول؛ مجموعة شعرية بالفارسية والعربية والتركية. واستمر هذا المنحى خلال القرن ١١ هـ / ١٧ م، مما كان بمثابة تمهيد للانحطاط الفكري والاجتماعي والديني الذي شهدته البلاد العثمانية(١٤٦).

مع ان عهد سليمان القانوني، كان اكثر العهود تألقاً للعلوم العقلية والنقلية في التاريخ العثماني، غير أن هذا التألق لم يستمر في أعقاب وفاة هذا السلطان. فالحروب المتلاحقة، وظهور الأزمات المالية خلال مرحلة ما بعد سليمان القانوني، عملت على عدم اهتمام السلاطين العثمانيين بحقول العلوم العقلية أيضاً.

منذ القرن السادس عشر، توفر مصدر مهم جداً للتاريخ الاجتماعي العثماني والأجواء التي كانت مهيمنة على مراكز القوى في الباب العالي، تمثل في التقارير التي

قدّمها السواح والسفراء الغربيون. وبالرغم من وجود عدد كبير من الرسائل التاريخية العثمانية، إلّا انها جميعاً تفتقد الى الاصالة ومقتصرة على مباحث تكرارية حول حياة السلطان الخاصة، ولا تحتوي على معلومات اجتماعية وثقافية خاصة بتلك المرحلة.

من ذلك نفهم ان مرحلة الانحطاط العثماني في مجال العلوم، قد بدأت حقاً، فالأتراك ـ مثل سائر المسلمين ـ لم تكن لديهم الرغبة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر في الانفتاح على اوربا ومعرفة الاساليب العلمية الجديدة في الغرب. والغريب في الأمر ان المسلمين في البلاد العثمانية كانوا يأنفون من تعلم اللغات الغربية. ولم يكن مترجمو الباب العالي من اصل مسلم، وانما كانوا ابناء الأسر اليهودية والنصرانية التي اسلمت حديثاً. فكان العثمانيون لا يولون اهمية للأساليب الجديدة في شتى الحقول العلمية والمعرفية، عدا الحقل العسكري(١٤٧).

هوامش الفصل الأول:

1_ Derwisch Ahmed, Achikpachazadé, 1959, Vom Hertenzeit zur Hohen pforte; Frühzeit und Aufstieg des Osmanenreiches nach der Chronik "Denkwüdigkeiten und Zeitläufte des Hauses' Osman" vom derwisch Ahmed, genannt' Asik_pasa_Sohn, trad. R.F. Kreutel, Graz_ Vienne_Cologne, pp. 25_26.

2_ Paul Wittek, The Rise of the Ottoman Empire, Royal Asiatic Society Monographs 23, London, 1938, p. 18.

3_ Ibid, pp. 19_20.

4_ Halil Inalcik, "The Question f the Emergence of the Ottoman State", International Journal of Tukish Studies, 1982, vol. 2/2, pp. 71_79.

5_ Derwisch Ahmed, op. cit., p. 28.

6_ Paul wittek, op. cit., 21.

7_ Halil Inalcik, op. cit., p. 73, note 12.

8_ Laiou Angeliki, Constantinople and the Latins: The Foreign Policy of Andronicus II (1282 _ 1328), Cambridge _ Massachusettes, 1972, pp. 102 _ 104.

9_ Greorges pachymére, Relations Historiques, trad. et ét. A. Feiller, paris, 1084, p. 63.

10_ Belidiceanu _ Steinherr, Recherches sur les actes des régnes des sltans Osmân, orkân et Murâd Ier, Societas Academica Dacormana, Acta Historica 7, Munich, 1967, pp. 18_20.

١١ ـ اسم نهر فی هذه المنطقة او اسم مدينة في آسيا الصغری، راجع:

Ceraseis Pachymére, 1984, no35, p. 49.

12_ Ibid., p. 22.

13_ Greorges Pachaymére, op. cit., pp. 31, 33_34; peter charanis, "no the Data of the Occupation of Gallipoli by the Turks", 1955, Byzantinoslavica, 16,p. 114.

14_ Daniel Nicol, "The Byzantine Family of Kantakuzenos (Cantacuzenus), ca. 1100_1460. A Genealogical and Prosgraphical Study", American Historical Review, 1968, 71/2, pp. 434_437.

15_ Robert Lemerle, L'Emirat d'Aydin, Byzance et Poccident; recherches sur "La Geste d'Umur pacha", 1957, pp. 156_162, passim.

16_ Daniel Nicol, op. cit, p. 438.

17_ Beldiceanu- Steingerr, op. cit., pp. 442 _ 443; Halil Inalcik, "The Conquest of Edirne (1361)", Archivum Ottomanicum, 1971, 3: 185_210.

18_ Paul Wittik, op. cit., p. 33.

19_ Daniel Nicol, op. cit,. p. 440.

20_ Paul Wittek, op. cit., pp. 39_43.

21_ Halil Inalcik, op. cit., pp. 187 _ 205.

22_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. "Balkan", (by Halil Inalcik(. 23.

23_ peter Charanis, op. cit., pp. 245_250.

25_ Ibid,. p. 248.

26_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. "Edirne", (by M.T.Gökbilgin).

27_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. "Devshirme", (by V.L. Menage).

28_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. "Bàyazid", (by Halil Inalcik).

29_ Ibid.

30_ Ibid.

31_ J. Aubin, "La Crise egyptienne de 1510_1512: Venice, Louis XII et le Sultan", Moyen Orient & Océan Indien, 1989, 6: 123 _ 150, pp. 128_130.

32_ I. Mélikoff, "Bayezid II et Venise: cinq lettres impériales (Nàme_i Hümàyún) provenat de l'Archivio di stato di Venezia" 1969, Turcica, Revue des Etudes Turques, 1: 123_149, pp. 129_130.

33_ Ibid., p. 134.

34_ Paul Wittek, op. cit, p. 145.

35_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. "Bahriyya", (by I.H. Uzuncarsili).

36_ H.J. Kissling, "Das Menàme scheich Bedr ed_Din, des sohnes des Richters von samàvnà, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1950, 100/1: 112_176; id, "The Role of the Dervish Orders in the Ottoman Emprie", Studies in Islamic Cuitural History, 1954, G.E. Von

Grunebaum (ed), Chicago: 36_50, pp 41_42; M.T. Bursali, Osmànl Mü'ellfteri (A Bio_Bibliographical Dictionary of the Ottoman Literature), 1971, 3 vols (first published in Istanbul 1334_1343 A.H./1915_1925), London.

37_ paul Witek, op. cit., p. 150.

38_ Ibid., p. 150.

39_ Halil Inalcik, op. cit., p. 73.

40_ I. mélikoff, op. cit., p. 143.

41_ Halil Inalcik, op. cit.

42_ paul Wittek, op. cit., p. 156.

43_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. "Balkan", (by Halil Inalcik).

44_ Halil Inalcik, op. cit., p. 78.

45_ Ibid.

46_ Halil Inalcik, "The Hube of the City: The Bedestan in Istanbul", International Journal of Turkish Studies, 1980, pp. 1_17.

47_ Halil Inalcik, "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy,"Studies in the Economic History os the Middle East from the Rise of Islam to the present Day, M.A. Cook (ed), London, 1970, pp_ 216_217.

48_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. "Bahriyya", (by I.H. Uzuncarsili).

49_ Paul Wittek, "De la défaite d Ankaraà la prise de constantinople

(undemi)siécle d'histoire ottoman)", Revue des Etudes Islamiques, 1938, 21/1, p. 38.

50_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. "Karàman_Oghullari", (by F. sümer).

51_ paul Wittek, op. cit,. p. 46.

52_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. "Balkan", (by Halil Inalcik.

53_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. "Karàmàn_Oghullari", (by F. Sümer).

54_ Halil Inalcik, "The Socio_ political Effects of the Diffusion of Fire_arms in the Middle East", War, Technology and Society in the Middle East, V.J. parry and M. E. Yapp (eds), London, 1975, p. 210.

55_ Ibid., pp. 210_211.

56_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. "Bàyazid", (by Halil Inalcik).

57_ J. de. Hammer, "Sur le séjour du frore de Bayazid II en Provence", 1925, Journal Asiatique 6, pp. 126_130.

58_ Ibid., pp. 134_136.

59_ I.Mélikoff, op. cit., p. 132.

60_ The Encyclopaedia of Islam 2nd edition, 1979, s.v. "Bahriyya", (by I.H. Uzuncarsili).

61_ M.M. Mazzaoui, "Global Polices of Sultan Selim, 1512_1520, "Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes, D.P. Little (ed), Leiden,

1967, p. 234; A. Allouche, The Origins and Development of the Ottoman _ Safavid Conflict (906_962/1500_1555), phD dissertation, The University of Utah, University Microfilms International, Michigan. 1980, pp. 34_36.

62_ J.L. Bacqué_Grammont, "Notes sur le blocus du commerce Iranien par selîm Ier. Etudes turco_safavides I "Turcica, Revue des Etudes Turques, 1975, pp. 68_88.

63_ J.L. Bacpué _ Grammont, op. cit., p. 220.

64_ Halil Inalcik, "The policy of Mehmed II toward the Greed Population of Istanbul and the Byzantine of the City, Dumbarton Oaks Papers, 1970, p. 239.

65_ Ibid., p. 240.

66_ Paul Wittek, The Rise of the Ottoman Empire, Royal Asiatic Society Monographs 23, London, 1938, pp. 169.

67_ A. Allouche, op. cit., pp. 211 ff; J.L. Bacqué _ Grammont, "The Eastern Policy of Suleyman the Magniticent, " Suleyman the Second and His Time, Halil Inalcik and Cemal Kafadar (eds), Istanbul, 1993, pp. 219_228.

68_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1978, s.v. "Istanbul", (by Halil Inalcik), chapt. xxi.

69_ J.C. Hurewitz, The Middle East and North Africa in the world Politics: A Documentary Record, Vol. I: European Espansion 1535_1914, New Haven, 1975, p. 15.

70_ E. Tersen, Histoire de la colonisation, paris, 1950, pp. 45_47.

71_ Ibid,. pp. 13_16.

72_ B. Nolde, La formation de l'empire russe: études, notes et documents, paris, 1952, pp. 20_22.

73_ see: Stavrianos, 1957, pp. 3_8.

74_ Hurewitz, op. cit,. Doc. 1, pp. 1_5.

75_ Ibid., Doc. 2 p.6.

76_ Ibid., Doc. 4, pp. 8_10.

77_ E. Tersen, op. cit., p. 19.

78_ Hurewitz, op. cit., Doc 13, p. 33.

79_ Ibid., Coc. 14, pp. 34_40.

80_ B. Nolde, op. cit., pp. 27_29.

81_ see: B. Lewis, The Emergence of Modern Turkey, London, 1968, p. 28.

82_ G. Kaldy _ Nagy, "The First Centuries of the Ottoman Military Organization, "Acta Orientalia, 1977 31/2, p. 153.

83_ Ibid., p. 154.

84_ Paul Wittid, "De la défaite d Ankara a la prise de Constantinople (undemi_siécle d'histoire ottoman)", Revue des Etudes Islamiques, 1938, 21/1,p.18.

85_ H.A.R. Gibb & H. Bowen, Islamic society and the West: A study of the Impact of western civilization on Moslem Culture in the Near Esat, Vol. I/parts 1_2: Islamic society in the Eighteenth Century, London, 1969, vol. 1/1, p. 189.

86_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1965, s.v. "Devshirme" (by

V.L. Ménage).

87_ H.A.R. Gibb & H. Bowen, op. cit., vol. 1/1,p.163.

88_ Ibid., pp. 160_162.

89_ Ibid., pp. 170 _ 171.

90_ ibid., pp. 164_169.

91_ V.L.Ménage, op. cit., p. 211.

92_ G. Kàldy _ Nagy, op. cit., p. 164.

93_ Ibid., pp. 164_165.

94_ Ibid., p. 166.

95_ V.L. Ménage, op. cit., pp. 210_212.

96_ G. Kàldy _ Nagy, op. cit., pp. 161_162.

97_ Ibid., p. 162.

98_ Ibid., p. 163.

99_ Ibid.

100_ H.A.R. Gibb & H. Bowen, op. cit., vol 1/1, p. 347.

101_ G. Kàldt-Nagy, op. cit., p. 165.

102_ H.A.R. Gibb & H. Bowen, op. cit., pp. 345_346.

103_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. "Bahriyya", (by I.H. Uzuncarsili).

104_ C.H. Imber, "The Navy of Süleymàn the Magificent," Archivum Ottomanicum, 1980, vol. 6, pp. 230_231.

105_ Ibid., pp. 233_235.

106_ M.M. Mazzaoui, "Global Policies of Sultan Selim, 1512_1520," Essays

on Islamic Civilization presented to Niyazi Berkes, D.P. Litlle (ed), Leiden, 1976, pp. 227_228.

107_ H.A.R. Gibb & H. Bowen, op. cit., p. 322.

108_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. "Anadolu, III Historical Geography of Turkish Anatolia", (by F. Taeschner).

109_ H.A.R. Gibb & H. Bowen , op. cit., vol. 1/2, p. 213.

110_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. "Balkan", (by Halil Inalcik.

111_ H.J. Kissling, "The Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire", Studies in Islamic Cultural History, G.E. Von Grunebaum (ed), Chicago, 1954, pp. 42_43.

112_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1965, s.v. "Devshirme", (by V. L. Ménage).

113_ H.A.R. Gibb & H. Bowen, op. cit., vol. 1/1, pp. 145_146.

114_ The Encyclopaedia of Islam 2nd edition, 1978, s.v. "AL _KAHIRA: II History", (by J.M. Rogers).

115_ H.A.R. Gibb & H. Bowen, op. cit., vol. 1/1, p. 144; The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1978, s.v. "AL _KAHIRA: II. History,")by J.M. Rogers).

116_ H.A.R. Gibb & H. Bowen, op. cit., pp. 143_144.

117_ Ibid., pp. 145_149.

118_ Halil Inalcik, "The Policy of Mehmed II toward the Greek Population

of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City, "Dumbarton Oaks Papers, 1970, p. 233; B. Lewis "The privilege Granted by Mehmed II to his Physician, "Bulletin of the school of Oriental and African Stuudies, 1952, 14/3, p. 553.

119_ H.A.R. Gibb & H. Bowen, op. cit., vol. 1/1pp. 126_128.

120_ Surayya Faroqhi, "Towns, Agriculture and the State in Sixteenth_ Century Ottoman Anatolia, "Journal of the Economic and Social History of the Orient, 1990, vol. 33/2, p. 127.

121_ Halil Inalcik, op. cit., p. 240; The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1978, s.v. "Istanbul", (by Halil Inalcik).

122_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. "Bàyazid", (by Haili inalcik).

123_ Ibid., p. 210.

124_ Halil Inalcik, "Bursa and the Commerce of the Levant, "Journal of the Economic and Social History of the Orient, 1960, 3/2, p. 139.

125_ C.H. Imber, op. cit., p. 223.

126_ A.C. Hess, "The Evolution of the Ottoman Empire in the Age of the Oceanic Discoveries, 1453_1525" American Historical Review, 1970, 75/7: 1899_1903.

127_ Halil Inalcik, "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy, "Studies in the Economic History of the Middle East form the Rise of Islam to the Present Day, M.A. Cook (ed), London, 1970, p. 209.

128_ H.A.R. Gibb & H. Bowen, op. cit., vol. 1/2, p. 256.

129_ Cl. Cahen, "Quelques mots sur le déclin commercial du Monde Musulman â la fin du Moyen Age "Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day, M.A. Cook (ed), London, 1970, p. 34.

130_ Ö.L. Barkan, "The price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning point in the Economic History of the Near East, "International Journal of Middle East Studies, 1975, 6/1. p. 14; R.W. Oison, "The Sixteenth Century price Revolution' and its Effects on the Ottoman Empire and on Ottoman _ Safavid Relations, "Acta Orientalia, 1976, p. 47; and Halil Inalcik, "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Ecomomy, "Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day, M.A. Cook (ed), London, 1970, p. 211.

131_ Cl. Cahen, op. cit., pp. 33_34.

132_ Ibid., p. 34.

133_ H.A.R. Gibb & H. Bowen, op. cit., vol. 1/2, p. 192.

134_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. "Bursa", (by Halil Inalcik).

135_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. " "Amasya", (by F. Taeschner); Ibid., "Andara"; Ibid., "Bursa",)by Halil Inalcik); The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. "Edirne", (by M.T. Gökbilgin).

136_ The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1979, s.v. "Istanbul", (by

Haili Inalcik).

137_ H.A.R. Gibb & H. Bowen, op. cit., vol. 1/2, p. 193.

138_ B. Lewis, The Muslim Discovery of Europe, London. 1982. pp. 203_204.

139_ Ibid., p. 167 id., "The Privilege Granted by Mehmed II to his Physician, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1952, 14/3, p. 556; Halil Inalcik, "The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City, "Dumbarton Oaks Papers, 1970, p. 237.

140_ H.A.R Gibb & H. Bowen, op. cit., vol. 1/1, pp. 189_190,

141_ B. Lewis The Muslim Discovery of Europe, London. 1982, p. 198.

142_ M.T. Bursali, Osmant Mü'ellflteri (A Bio _ Bibliographical Dictionary of the Ottoman Literature), 1971, 3 vols (first Published in Istanbul 1334_1343 A.H. /1915_1925), London, 3, pp. 124_126; The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, 1978, s.v. "KAtib CELEBI" (by O.S. Gökyay).

153_ B. Lewis, op. cit., pp. 202 _ 204.

144_ H.A.R. Gibb & H. Bowen, op. cit., vol. 1/2, p. 246.

145_ M.T. Bursali, op. cit., vol. 1, pp. 223_224.

146_ Ibid., pp. 225_226.

147_ B. Lewis, op. cit., pp. 180_181.

الفصل الثاني

الغوركانيون (مغول الهند)

دخول الاسلام الى الهند وتأسيس حكومات اسلامية في هذه البلاد مرَّ بمراحل شتى. فقد استطاع التجار المسلمون منذ مطلع القرن الهجري الأول اقامة علاقات مع سكان الهند الأصليين في سواحل مالابار وغجرات، فأخذ الاسلام يدخل الى هذه المناطق تدريجياً كدين جديد جذاب.

اتسعت معرفة الهنود بالاسلام وانجذابهم إليه خلال عمليات الغزو المستمرة التي قام بها المسلمون، لاسيما منذ عهد الوليد بن عبد الملك الاموي. وكان يرافق المجاهدين المسلمين الكثير من العرفاء والمتصوفة الذين كانوا يسعون لنشر الاسلام عبر طريق مختلف عن طريق الحملات العسكرية والحرب. فأفلح هؤلاء بطريقتهم الخاصة ان يقدّموا الاسلام للهنود بشكل واضح وعميق، فكانوا اكثر تأثيراً في نشر الدين الاسلامي من القوات الفاتحة.

معظم فتوحات المسلمين في الهند كانت تتم عبر المناطق الشمالية. وقد ابتدأ في الدخول الى تلك المناطق، السلاطين الأتراك والأفغان كالغزنويين. ونجح المسلمون الداخلون حديثاً الى تلك المناطق، في اقامة حكومات اسلامية فيها، وتقديم صورة

افضل وأوضح عن الاسلام للهنود. وأصبح المسلمون فيما بعد لاسيما في ظل السلالات الاسلامية التي حكمت الهند، كالبهمنية، والقطب شاهية، والتغلقية، والغوركانية، القوة السياسية والاقتصادية التي لا تُنازَع في شبه القارة الهندية. واستطاعت الأسرة الغوركانية من خلال الهيكلية المنظمة والتشكيلات المنسجمة ان تجعل لواء الحكومة المركزية المسلمة يرفرف على الهند بأسرها. لذلك يُعد العصر الغوركاني، ذروة الحكم الاسلامي في شبه القارة الهندية.

يُعد الحكم الغوركاني في الهند، من العهود المتألقة في تاريخ الهند، نظراً لما تجلى خلاله من مظاهر ثقافية وسياسية وحتى اقتصادية كبرى. وهو العهد الذي نجحت فيه الهند ـ بشهادة الغربيين ـ ان تجد هويتها المستقلة رغم ما تمتاز به من تعددية قومية وعرقية كبيرة، وأن تقيم علاقة متعادلة ومنسجمة مع سائر القوى الظاهرة على المسرح العالمي آنذاك.

التاريخ السياسي

الغوركانية او البابرية، احدى السلالات الاسلامية التي حكمت في هذه البلاد على مدى عدة قرون، ولعبت دوراً مهماً في تاريخ الهند والبلدان المجاورة، الذي يمتد لآلاف السنين.

مؤسس هذه السلالة، شخص يدعى ظهير الدين بابر الذي يتصل نسبه بتيمور لنك، ولذلك تعبِّر بعض المصادر عن هذه السلالة بمغول الهند(١).

كان ظهير الدين يحكم في مدينة أجداده سمرقند، ثم تركها الى كابل بعد ظهور الاوزبك، فاحتلها في عام ٩١٠ هـ واتخذها مركزاً لحكمه. ثم نجح في استرجاع سمرقند من الاوزبك عام ٩١٣ هـ وكانت مجاورته للدولتين المهمتين آنذاك ـ اي الدولة الصفوية والدولة الاوزبكية ـ تحول دون التوسع باتجاه آسيا الوسطى وايران. ولذلك وجد نفسه مضطراً لتركيز اهتمامه على الشرق ولاسيما الهند. ورغم

الفتوحات الصغيرة التي حققها في هذه المنطقة، إلّا أن المنية لم تسمح له بتحقيق أحلامه في التوسع، فتوفي عام ٩٣٦ هـ.

خلّفه على العرش ابنه همايون، لكنه تعرض للضغط من قبل خصومه مثل كامران ميرزا ـ اخيه غير الشقيق ـ وكان حاكماً على قندهار، وكذلك الحاكم الأفغاني شيرشاه سوري. وقد هُزِم عام ٩٥١ هـ أمام الأخير، فهرب الى ايران ملتجئاً ببلاط الشاه طهماسب الصفوي. ومكث في ايران حتى عام ٩٦٢ هـ ثم استطاع الاستيلاء على كابل بدعم من الايرانيين، واستعادة البنجاب ودلهي، وتنصيب نفسه ملكاً من جديد(٢).

بعد وفاة همايون، خلّفه ابنه جلال الدين اكبر الذي كان يبلغ من العمر ١٤ سنة. واستطاع الأخير بمساعدة الوصي بيرام خان الشيعي، التغلب على المشاكل الحكومية كافة. وقام اكبر عام ٩٦٨ هـ بعزل بيرام خان من منصبه. كما استرجع جميع الاراضي التي كانت قد انتُزعت من يد ابيه همايون، ونقل العاصمة من دلهي الى اكرة. ونجح خلال الفترة ٩٧١ ـ ٩٨٤هـ في الاستيلاء على غجرات، وراجبوت، والبنغال. وتمكن بفضل وزيره الذكي ابي الفضل علامي، ان يفرض النظام والقانون. ويُعد أعظم اباطرة الأسرة الغوركانية(٣).

قسّم اكبر البلاد الخاضعة له الى ١٥ ولاية. واتخذ سياسة التسامح الديني، وأسس في عام ٩٩٠ هـ ديناً جديداً يوحد بين الأديان أسماه «الدين الالهي»، كان مزيجاً من الاسلام والهندوسية. توفي بمدينة اكرة عام ١٠١٤ هـ(٤).

خلّفه ابنه جهانگير الذي قمع تمرد السيخ الكبير، فداخلهم حقد عليه. وخرجت في عهده بعض المناطق من دائرة نفوذ الحكم البابري مثل الدكن، وأحمد نكر. واضطر في السنوات الأخيرة من حياته، الاقامة في كابل. خلّفه شاه جهان في ١٠٣٧ هـ ونفذ الايرانيون الى بلاطه ونالوا مناصب ومقامات عليا، لميله نحو الايرانيين حبّاً لزوجته الايرانية نور جهان.

واجه خلال عهده الكثير من التمردات والثورات الداخلية التي قام بها اخوه

اورنك زيب، وخان جهان سوري، ونائب السلطنة في الدكن، وغيرهم. ونجح في اخماد تلك التمردات في نهاية المطاف الى حد ما. وجهّز جيشاً لاحتلال قندهار وبلخ عام ١٠٦٧ هـ لكنه لم ينجح في مهمته(٥).

خلّفه أخوه اورنك زيب الذي نجح في قمع جميع خصومه. وفرض ضغوطاً على الشيعة والايرانيين انطلاقاً من روحه الطائفية. وأخذت الدولة البابرية تنزع نحو الضعف في نهاية عهده. وحل محله قطب الدين محمد المعظم الذي كان يتلقب ببهادر شاه، وذلك في ١١١٨ هـ وقد أثار غضب المسلمين من أهل السنة نظراً لنزعته الشيعية على مدى عهده الذي دام خمس سنوات. وبوفاته يكون قد انتهى العصر البابري تقريباً عدا بعض الحكومات المسلمة المحلية التي كانت تتسمى باسم الغوركانيين. وسقطت هذه الحكومات جميعاً بغزو نادر شاه للهند، رغم انه قد أبقى كما يبدو محمد شاه حفيد محمد المعظم) في منصبه. وتولى بعض افراد الاسرة الغوركانية. الحكم في بعض المناطق الصغيرة من الهند خلال الفترة ١٢٢١ ـ ١١٦٧ هـ وفي عام ١٢٥٣ هـ تم القضاء نهائياً على هذه الاسرة على يد القوات الانجليزية لشركة الهند الشرقية(٦).

العلاقة مع الصفويين

كان بابر قد مدّ يد الصداقة لاسماعيل الصفوي الذي استطاع الحاق الهزيمة بالاوزبك في معركة مرو الشهيرة. واستمرت العلاقة الودية بين بابر وخليفة الشاه اسماعيل، اي الشاه طهماسب. وقد شجع الانتصار الذي حققه طهماسب على الاوزبك في معركة جام عام ٩٣٥ هـ بابر لاستغلال ضعف الاوزبك لمدّ نفوذه ودولته باتجاه سمرقند، التي كانت ارض أجداده، لكنه توفي قبل ان يحقق هذا الحلم.

الفترة التي أمضاها همايون في البلاط الصفوي وتعرّفه على الايرانيين، وكذلك وجود وزيره الايراني القوي بيرام خان، من بين الامور التي دفعته باتجاه الايرانيين. والايرانيون الذين تعرفوا عليه في البلاط الصفوي ثم التحقوا به في

بلاطه، كان معظمهم من العسكريين، والشعراء، والرسامين. ونجح همايون بفعل الدعم الذي تلقاه من الايرانيين لاسيما الشاه طهماسب، الانتصار على حاكم قندهار كامران ميرزا الذي كان يطالب بالسلطنة. ولذلك كان يتعامل مع الايرانيين بسعة صدر دائماً(٧).

عاصر جلال الدين اكبر خلال عهده الذي استمر نحو نصف قرن، ملكين ايرانيين كبيرين هما طهماسب، وعباس الأول. وفي اواخر عهد شاه طهماسب، استطاع الاوزبك تحت حكم عبد الله خان وعبد المؤمن خان التقاط أنفاسهم ثانية، والبدء بمهاجمة ايران والهند. ولم تكن الاوضاع في ايران كما ينبغي حين وفاة الشاه طهماسب ومجيء الشاه عباس، وتمكن الاوزبك من الاستيلاء على خراسان ثانية. اما على الجانب الهندي فقد كان اكبر يراقب الأوضاع بدقة، ورابط في الولايات الهندية الشمالية على مدى ١٤ عاماً حتى رُفع خطر الغزو الاوزبكي تماماً.

كانت مسألة قندهار، هي المسألة المهمة الوحيدة في العلاقة بين اكبر والشاه عباس، حيث استطاع اكبر فتح هذه المنطقة بسهولة في عهد الشاه عباس. والفتوحات الواسعة التي تحققت على يد اكبر، وشهرته العالمية، وقوة الامبراطورية المغولية الهندية، من الامور التي لم تسمح للشاه عباس بالاعتراض على ذلك او القيام بخطوة عملية لاستردادها، واكتفى بالطلب رسمياً باعادتها للصفويين(٨).

تزامن عهد السلطان جهانگير مع العام الثامن عشر لعهد الشاه عباس الاول. وانتهز الشاه عباس تلك الفرصة فجهز جيشاً نحو قندهار واستعادها من الغوركانيين، رغم الاحترام الخاص الذي كان جهانگير يكنّه للشاه عباس. فانذهل جهانگير لذلك التصرف وبعث رساله اعتراض الى الشاه عباس، لكنه لم يستطع استرجاع قندهار من الصفويين رغم جميع المحاولات التي بذلها.

جاء بعد جهانگير، ابنه شاه جهان، وكان شديد الطموح، ووضع على رأس قائمة اهتماماته، استعادة قندهار وضمّ بلخ وتوران الى مملكته. فقام من أجل تحقيق هذا الهدف بثلاث غزوات، لكنها فشلت جميعاً ومني الغوركانيون بخسائر فادحة

وأضرار جسيمة، الأمر الذي انعكس سلبياً على اعتبار امبراطوريتهم ومكانتها(٩).

اورنك زيب الذي تولى مقاليد السلطة بعد ابيه شاه جهان، أدرك أهمية احياء العلاقات الودية مع ايران، وبذل جميع مساعيه لتحقيق هذا الغرض. ولم يكن يرغب في اعادة النزاع حول قندهار. ولكن الشاه عباس الثاني لم يكن يفكر بهذه الطريقة ولذلك بقيت العلاقات متوترة بين الجانبين. وقد أُعيدت تلك العلاقات بعد وفاة كل من اورنك زيب وعباس الثاني(١٠)، غير ان الدولتين فقدتا قوتها السابقة، وبدأتا بالسير في طريق الزوال تدريجياً.

انتهى الحكم الصفوي حينما احتل الأفغان ايران. كذلك لم يستطع المغول الهنود بعد وفاة اورنك زيب في عام ١١١٨ م السيطرة على الاضطرابات التي نشبت في الولايات الشرقية، وانتهى الأمر بالاوضاع في الهند الى احتلالها من قبل نادرشاه.

حين المقارنة بين الهند المغولية وايران الصفوية يمكن ادراك ان الامبراطورية المغولية من حيث العموم، كانت ذات سياسة دينية حرة، وثقافة خاصة(١١).

كان الصفويون متعصبين في دينهم ومذهبهم، بينما كان المغول ينزعون نحو التصوف. وكان للصفويين تفوق نسبي على المغول من حيث الجانب العسكري، فلم تحقق قوات الامبراطورية المغولية نجاحاً عسكرياً في قندهار التي كانت بؤرة التوتر بين الامبراطوريتين. وكانت تلك القوات تعاني من ضعف في المدفعية ومعدات المحاصرة.

الآداب السياسية

كانت اقامة العلاقات بين الامبراطوريتين، خاضعة لجملة من الآداب السياسية التي تستحق الاهتمام. فكان سفراء الهند الى الدولة الصفوية ينتخبون من بين السادة، اي الذين ينتهي نسبهم الى الرسول محمد (ص) وأهل بيته، لأن الدولة

الشيعية كانت تولي احتراماً للسادة. وكان معظم السفراء الهنود، من بين الايرانيين القاطنين في الهند، وممّن يتميزون ببراعة في اللغة الفارسية ولهم معرفة بمذهب الصفويين وآدابهم.

كانت المهام التي تناط بالسفير عديدة منها: توثيق العلائق بين الدولتين، والالتقاء بالامراء والوزراء ورجال الدولة، وارسال تقارير عن أوضاع البلد المضيف، واقامة حلف او اتحاد بين البلدين.

كان السفير يصطحب معه الكثير من المرافقين بدءاً بالـ «تحويلدار» الذي كان مسؤولاً عن الهدايا والأموال النقدية، وإنتهاءاً بكاتب التقارير والوقائع، فضلاً عن الفنانين والرسامين الذين كان يبعثهم السلطان جهانگير الى بلاط الشاه عباس.

الرسائل التي يتبادلها ملوك الدولتين، كانت ذات اسلوب يطفح بالصناعات الأدبية والتي كانت تصطبغ بصبغة الغرور والغطرسة. وكانت رسائل الامبراطور الهندي اكبر، يكتبها وزيره ابوالفضل غالباً، كما كانت رسائل شاه جهان تُكتب من قبل وزيره سعد الله خان. وفي المقابل كانت رسائل الشاه عباس الصفوي تكتب من قبل الأديب البارع ميرزا طاهر وحيد(١٢).

العلاقات ما بين المغول الهنود والصفويين الايرانيين، والتي إستمرت نحو قرن ونصف، كانت ذات منعطفات كثيرة. فنجد فيها التقارب الجاد والتعاون المشترك، كما نجد فيها التنافس والخصومة والعداء. وكان الايرانيون يشكلون عدداً كبيراً من العاملين في بلاط المغول. حيث كانت الهجرة الايرانية الى الهند قد بدأت منذ عصر همايون. فكان ثمة عدد كبير من الشعراء، والرسامين، والأطباء، والعلماء، والتجار، والحرفيين الايرانيين هاجروا الى الهند وتمكنوا من توثيق علاقاتهم بامبراطورية مغول الهند.

فاستطاعت بعض الشخصيات الايرانية مثل آصف خان والد زوجة شاه جهان، وشاه نواز خان الصفوي والد زوجة اورنك زيب، وعبد الرحيم خان خانان أمير الامراء لدى السلطان اكبر، ان تنسجم تماماً مع الرغبات والتطلعات

المغولية.

من الجدير بالذكر، انه عدا مشكلة قندهار، لم تكن هناك اية مشاكل حدودية جادة بين الدولتين تدفعها للحرب والتقاتل.

العلاقات مع الدول الاوربية

تعود أول معرفة للاوربيين بمناطق شبه القارة الهندية، الى عام ١٤٩٨ م. واستطاع البحار البرتغالي فاسكودي غاما (Vasco da Gama) خلال هذا العام الوصول الى المناطق الساحلية شرقي الهند والترجل في ساحل ميناء كلكتا، والالتقاء بالراجا المحلي.

بعد سنتين من ذلك، جهز البرتغاليون جيشاً قوياً الى الهند كانت ضمن صفوفة لجنة للتجارة مع الشرق. وسكن البرتغاليون في كلكتا منذ عام ١٥٠٠ م. لكن التجار المسلمين الذين أساءهم قدوم البرتغاليين، تمكنوا من الاستيلاء على اموالهم بدعم من الحكومة، الأمر الذي اجبر البرتغاليين على الهجرة الى منطقة كوتشين (Cochim)، فأسسوا متجراً فيه، ثم شيدوا حوله قلعة للحفاظ عليه وذلك في عام ١٥٠٣ م.

خلال الفترة ١٥٠٩ ـ ١٥١٥ م نجح البوكرك في الاستيلاء على ميناء غوا، وتأسيس اول ركيزة للاستعمار البرتغالي في الهند(١٣).

البرتغاليون، لم يكونوا يكترثون كثيراً للمسلمين والهندوس، واتبعوا سياسة التبليغ للدين المسيحي في تلك البلاد، مما أثار غضب المسلمين وسخطهم.

في عام ١٥٨٠ م وقفت أسبانيا الى جانب البرتغال وتحالفت معها الأمر الذي أثار حفيظة الهولنديين والانجليز الذين كانوا أعداء ألداء للأسبان، لذلك هبّوا لضرب المصالح والأهداف البرتغالية في جميع أرجاء العالم.

خلال عهد اكبر، كانت تجارة الهند الخارجية حكراً على البرتغاليين. فكانوا

يبتاعون التوابل والقطن وغيرهما من البضائع، ويصدرونها الى اوربا. وفي عام ١٥٨٠ م زار اثنان من القساوسة النصارى، بلاط اكبر وحاولا تنصيره. ورغم انه رفض التنصر الا انه استطاع ان يكوّن لنفسه من خلالهما صورة اوضح عن الديانة المسيحية(١٤).

في عام ١٦٠٠ م، قام البريطانيون بتأسيس شركة الهند الشرقية من اجل الحصول على أرباح اكبر من المتاجرة مع الشرق. وكانوا على علم بالأرباح المذهلة التي كان البرتغاليون يحصلون عليها من خلال تجارتهم مع الهند. وفي عام ١٦٠٨ التقى وفد الشركة برئاسة ويليام هاوكينز بالسلطان جهانگير وسلّمه رسالة من ملك انجلترا جيمس الأول(١٥). وقد استُقبل ذلك الوفد بحفاوة بالغة من السلطان، بل واقترح على السفير الانجليزي قيادة قوة للفرسان يبلغ قوامها ٤٠٠ فارس. وعاد هاوكينز بعد فترة من الزمن الى ميناء سورت فكان ذلك اول اتصال للانجليز بالدولة الغوركانية عن طريق شركة الهند الشرقية.

في عام ١٦١٢ م وابان عهد جهانگير تمكنت القوات الانجليزية مع القوات الهولندية، من توجيه ضربة قاسية للبرتغاليين في المحيط الهندي. وقد اثلج ذلك العمل صدر جهانگير كثيراً لأن المسلمين الذين كانوا يذهبون الى الديار المقدسة لأداء مناسك الحج، كانوا يتعرضون لهجمات البرتغاليين، فكانت تلك الهزيمة بمثابة تخليص للمسلمين من تلك الهجمات والاعتداءات البرتغالية. وفي اعقاب ذلك الحدث بالذات وافق جهانگير على اعطاء امتيازات لشركة الهند الشرقية. واستطاع الغوركانيون تحقيق الغلبة على البرتغاليين وطردهم من الساحل الهندي بدعم من البريطانيين(١٦).

في عام ١٦١٥ م، بعثت الحكومة البريطانية السير توماس ريو (Sir Thomas Reo) الى الهند للاجتماع بالسلطان جهانگير. فاستطاع الحصول على امتيازات كثيرة، منها حق التجارة في سائر المناطق الهندية مثل سورت، وكلكته ومدراس(١٧).

استمرت في عهد شاه جهان سياسة مناوأة البرتغال، والصداقة مع بـريطانيا. وحينما شاهد شاه جهان سياسة البرتغاليين في مناطق مـثل البـنغال، وهـوغلي، وأسرهم للهنود واستعبادهم، والاستحواذ على سائر اسواق المـنطقة، ونشـاطهم المتواصل لتنصير المسلمين، وحمايتهم للمتمردين، عقد العزم على التصدي لجميع ممارسات البرتغاليين المتعارضة مع القانون. وعلى هذا الضوء جهز في عام ١٦٣١ م جيشاً لقمع البرتغاليين في منطقة هوغلي. واستطاع هذا الجـيش وبـدعم مـن القوات الانجليزية ان يكسر البرتغاليين ويبيع أسراهم كعبيد في سوق النخاسة رداً على ما فعلوه بالهنود(١٨).

حينما توفي شاه جهان، ونشبت الصراعـات عـلى السـلطة بـين ابـنائه، بـذل البريطانيون جل مساعيهم وجهودهم للحصول على امتيازات اخـرى، وتشـييد القلاع والمتاجر في شتى مدن الهند.

حصلت بعض الاشتباكات بين الانجليز والمغول الهنود في عهد السلطان اورنك زيب نظراً لما امتاز به من تعصب ديني فاستولى على ميناء سورت الذي كان تحت الهيمنة الانجليزية. لكنه لجأ بعد ذلك الى التصالح معهم لحمايتهم للطريق البحري الذي كان يستخدمه حجاج بيت الله الحرام، وأعاد اليهم الميناء المذكور.

نجح الانجليز في نهاية عهد اورنك زيب في اقامة العديد من المؤسسات لاسيما في مدراس، وكلكتا، وبومبي. وكان لديهم في هذه المناطق الثلاث قوانينهم الخاصة. وقد شيدوا الكثير من القلاع لحماية مراكـزهم التـجارية. كـما كـانوا يسـتوفون الضرائب من المناطق المجاورة، ولديهم المحاكم القضائية المستقلة. وهذا يـنم عـن تغيير كبير في سياسة البريطانيين من تجارة هـادئة الى الادارة المـباشرة لبـعض مناطق الهند والتهيد لاقامة حكم انجليزي هناك. وقد اتخذ الانجليز هذه السياسة منذ عام ١٦٨٨ م(١٩).

حينما توفي اورنك زيب عام ١٧٠٧ م، حل الانجليز محل البرتغاليين في المحيط الهندي تماماً. واضطربت أوضاع الهند السياسية والاجتماعية حينما دخل الفرنسيون

على خط التجارة مع الهند وبدء الحروب والصراعات الأهلية. وانتهز الانجليز تلك الأوضاع فأخذوا يعززون تواجدهم هناك بشكل تدريجي حتى أصبحوا القوة التي لا تُنازَع في تلك المنطقة.

الفرنسيون نجحوا في عام ١٦٦٤ م أن يؤسسوا على يد كلبر شركة الهند الشرقية الفرنسية. كما تمكنت الحكومة الفرنسية ان تفتتح لها مركزاً تجارياً في منطقة بيشاور، وتشيد مدينة باسم بونديشري. واستطاع الفرنسيون تأسيس العديد من المؤسسات التجارية في البنغال وتشاندرناغور. وبالرغم من الازدهار النسبي الذي حظيت به بونديشري في مطلع القرن ١٨، لكن الفرنسيين لم يكن باستطاعتهم منافسة بريطانيا، خصمهم التاريخي(٢٠).

مع استمرار الاقتدار البريطاني، ودعم بريطانيا غير المحدود لشركة الهند الشرقية، نجحت هذه الشركة بما كان لديها من اموال وأسلحة في دحر جميع الحكومات المسلمة المحلية ومقاوماتها مستغلة اضطراب الأوضاع السياسية وعدم وجود حكومات قوية ومركزية. ثم وجهت ضربتها النهائية الى البابريين في حرب بلاسي عام ١٧٥٧ م فأخرجتهم عن الميدان السياسي الهندي تماماً(٢١).

الهيكلية السياسية والادارية

كان الامبراطور، يقف على رأس الدولة الغوركانية او البابرية (مغول الهند) ويشرف اشرافاً تاماً على جميع شؤون الدولة. وكان دوره يزداد بازدياد المؤسسات الحكومية، واتساع رقعة البلاد. وكان بمقدوره التدخل في أي شأن من شؤون البلاد وامورها، فيؤيد كل ما يراه صحيحاً ويلغي كل ما يراه خاطئاً. وكانت قدرته على التدخل تختلف باختلاف العهود. فقد كان السلطان جلال الدين اكبر يتدخل في جميع الامور ويعلن عن رأيه فيها جميعاً ويُلزِم الرعية باطاعة جميع أوامره.

هناك أيضاً مجموعة من الدواوين كان أهمها الديوان الأعلى الذي كان عبارة عن اعلى مؤسسة مالية في البلاد، فكان يشرف على دخول السلطان وأملاكه (الخالصات). كما يدفع رواتب واجور ونفقات البلاط والموظفين الحكوميين. كما يشرف على شتى الشُّعب التي تؤسس في شتى مناطق الامبراطورية. ويقف الوزير على رأس هذا الديوان. وهناك ديوان الأمن الذي يتولى الحفاظ على الأمن في سائر أرجاء البلاد ولديه قوات موزعة في جميع المدن والمناطق. ومن مهماته الاخرى، دفع رواتب عناصر الأمن والجيش، ونقل المعدات العسكرية.

وكان هناك ديوان القضاء ايضاً يرأسه صدر الصدور الذي كان يتولى مهمة الشؤون القضائية بما فيها السياسة والمظالم. وكان يحقق في الأخطاء والجرائم السياسية التي يرتكبها الأمراء وقادة الجيش وأصحاب المناصب العليا، وكذلك الجرائم التي يرتكبها المتمردون وتعامل رجال الحكومة مع الناس، فضلاً عن دراسة الشكاوى التي يرفعها الناس على رجال الحكومة والموظفين الحكوميين. ويُعد صدر الصدور الناطق باسم علماء الدين في البلاط. ويأتي من بعده «أمير العدل» الذي يضطلع بمهمة تنفيذ الأحكام الصادرة(٢٢).

ينبغي القول بأن عهد جلال الدين اكبر كان يمثل النموذج المكتمل للهيكلية الادارية للامبراطورية المغولية الهندية. فتم خلال هذا العهد تقسيم الامبراطورية الى ولايات مختلفة. وكان الى جانب الوالي اثنان يخضعان للتعاليم التي ترد من المركز، فكانا يحددان في حقيقة الأمر سلطة الوالي. وكانت هناك ولايات مهمة مثل ملتان، وكشمير، والبنجاب، ودهلي وأكره، وبتنة، والبنغال، وغجرات، وغيرها. وكانت هناك ولايات صغرى مثل اوريسة، وتتا، وخانديش. اما الولايات الحدودية مثل بيشاور، وأتوك، وجمو، وجسوال، ونكركوت، فكانت ذات أهمية كبيرة. وتميزت بعض الولايات مثل بانده، وناروار، وجيتور، بأنها ذات حاكم مستقل الى حد ما، وقد منحها الامبراطور هذه الاستقلالية نظراً لكون أهلها يعتنقون أدياناً اخرى غير الاسلام(٢٣).

كانت كل ولاية تقسم الى عدة نواح يرأسها ناظر او مشرف مثل قندهار، وجونبور. والى جانب ناظر الناحية هناك صاحب الفوج الذي يتولى ادارة المناطق التي هي اقل من الناحية.

كان العسكريون يتلقون رواتبهم نقداً، وكانت توضع تحت تصرفهم الأملاك والأراضي التي تصب دخولها وايراداتها في جيوبهم. وكان يُطلق على الأملاك التي يضعها الشاه تحت تصرف العسكريين اسم «الاقطاع»(٢٤).

كان ذلك النظام يحقق ما كان يطمح اليه الامبراطور، لأن دعم العسكريين يعزّز سلطة الامبراطور في شتى مناطق الامبراطورية ومدنها. وكان باستطاعة السلطان سلب تلك النعمة من اصحاب المناصب العسكرية متى شاء. وكان اسلوب اباطرة مغول الهند يتمثل في عدم ابقاء هؤلاء في مناصبهم لفترة طويلة. وكان مقدار الضرائب المفروض على كل منطقة يتناسب طردياً مع ما تتميز به من شهرة ومكانة. ولم تكن تلك الامتيازات الاقطاعية مقتصرة على العسكريين، وانما كان بمقدور الأشراف والعلماء الحصول عليها أيضاً.

كان الاقطاعي يستحصل نوعين من الضرائب: الاول الضرائب التي تدعى بالواجبية، والثاني الضرائب التى تدعى بالحقوق الديوانية. وبالرغم من الامتيازات الكثيرة التي تعود على مغول الهند بفضل هذا النظام، لكنّ السائح الفرنسي برنير (Bernier) يعتقد ان هذا النظام كان أحد العوامل المهمة التي تقف خلف سقوط المغول. لأن تفويض تلك الاقطاعات حينما يكون مؤقتاً، يدفع الاقطاعي كي يبذل كل ما يستطيع للحصول على اكبر قدر ممكن من ذخائر تلك المنطقة ومنابعها وثرواتها، الأمر الذي يلحق خسائر مالية كبيرة بالناس، مما يؤدي في نهاية المطاف الى تذمرهم واستيائهم.

كان هذا النظام ساري المفعول حتى عهد اورنك زيب. لكن اندلاع حروب الدكن، وكذلك تغيير النظام الاداري للولايات الشمالية بفعل غياب الامبراطور، امر ادى الى زوال هذا النظام. ورضخ الكثير من الامراء والقادة العسكريين

لنظام استلام الرواتب التي هي اقل مما كان يعود به عليهم نظام الاقطاع(٢٥).

طبقات المجتمع في عهد الغوركانيين

ـ الأشراف: فالأشراف كانوا في الواقع من صنع جلال الدين اكبر. فكان هذا الامبراطور يضفي مقام الأشرفية على كل فرد يختاره. ولم يكن من السهل الانضواء تحت لواء هذه الطبقة. وكان المعيار الأساس هو تولي تلك المناصب والمقامات ذات الجانب الوراثي. وكان اصطلاح «خان زاده» ـ اي ابن الخان ـ تعبيراً عن تلك الأشرفية، رغم ان «خان زاده» لا يستورث جميع مناصب الأب.

كان اكبر قد منح مناصب ومقامات مهمة لبعض الهنود. فقد استطاع الهنود من خلال اصحاب الخبرة والحاسبين الأذكياء، النفوذ الى طبقة الاشراف رغم عدم الشرف في الأصل والنسب. وكان هؤلاء الأشراف من طبقات البرهمن، والمراتهة، والنغر. وكان السلطان يوكل بعض المناصب المهمة أحياناً الى المحققين، ورجال الدين، وكبار الكتّاب كأبي الفضل في عهد اكبر، وسعد الله خان ودانشمند خان في عهد شاه جهان.

٢ ـ الأتراك الذين كانت لديهم مناصب عسكرية.

٣ ـ الايرانيون والهنود من اصل ايراني.

٤ ـ الهنود الأصليون سواء كانوا مسلمين او غير مسلمين(٢٦).

كان الامبراطور هو الذي ينظّم هذه العناصر الحكومية، فأصبحت بفعل الظروف التاريخية والسياسة الخاصة التي ينتهجها السلطان، بمثابة نظام واحد في خدمة الدولة الغوركانية. وكانت الحكومة المركزية قد ألغت نوع الحكومات التي كانت سائدة في الهند من قبل، وأزالت الحكومات الاقطاعية التي يتحكم فيها رؤساء القبائل.

ازدهار الأدب الفارسي

كان عهد المغول، هو العهد الذي بلغ فيه الأدب الفارسي ذروته في الهند، لأن كثرة الشعراء وسعة المضامين والأغراض الجديدة، كانت بالشكل الذي دفع بالايرانيين انفسهم للدخول الى بلاط الأسرة الغوركانية للاسترفاد من مائدة نعمتهم الغزيرة. وقد أصبحت اللغة الفارسية لغة رسمية في عهد اكبر عام ٩٩٠ هـ وكان هذا السلطان يبدي اهتماماً خاصاً نحو الثقافة والادب الفارسيين وشيّد داراً للترجمة لترجمة الكتب السنسكريتية والهندية القديمة الى اللغة الفارسية. ولربما يعود اتساع وتنوع مضامين الأشعار الفارسية خلال هذا العهد الى قربها من الأدب الهندي(٢٧).

كان الشعر بالنسبة للشعراء في هذا العهد بمثابة ضرورة من ضروريات العمل والحياة. وكان معظم الشعراء يستخدمونه لتسليط الضوء على انفسهم واضفاء الشخصية عليها، وكذلك للحصول على الجوائز والخلع. ونزعت الموضوعات الشعرية للحديث عن الحياة اليومية لرجال البلاط والحوادث المعاصرة. وكان شعراء الاسلوب الهندي ـ لاسيما القاطنين في الهند ـ يدركون أهمية الفنون الشعرية، وسعوا لصبّ المضامين الجديدة في قالب الشعر من خلال استخدام البديع الشعري(٢٨).

من الضروري بعد هذا الاشارة بايجاز الى بعض أشهر شعراء عصر الغوركانيين:

الفيضي الدكني

هو أبو الفضل ابن الشيخ مبارك الناغوري. ولد فياكبر أباد (اكرة) عام ٩٥٤ هـ وكان جده الأعلى الشيخ موسى قد هاجر من اليمن الى السند في القرن التاسع.

ونزح جده من السند الى ناغور.

قرأ الفيضي على أبيه ثم على الخواجة حسين المروزي، فنون الأدب والشعر والانشاء. وقد اختفى الشيخ مبارك وأبناؤه الثلاثة بسبب التفكير الحر الذي كان يتمتع به وبتحريض من العلماء المتعصبين الذين اتهموه بالالحاد. لكنهم مثلوا بين يدي السلطان اكبر بعد توسط شقيق زوجة اكبر، وأنشد الفيضي قصيدة في مدح السلطان. وتوثقت علاقة هذا الشاعر بالسلطان الى درجة انه أوكل اليه عام ٩٨٧ هـ مهمة تعليم وتربية ابنه مراد. ثم جعله في عام ٩٩٠ هـ صدراً على اكره، وكالبخر، وكالبي. ومنذ عام ٩٩٣ هـ اتخذ اكبر من لاهور عاصمة له وحمل معه اليها الشعراء والعلماء، ومن بينهم الفيضي. وفي هذا العام أفاض اكبر لقب ملك الشعراء عليه. وكان الفيضي واخوه ابو الفضل، من اعضاء الجمعية الدينية التي أسسها اكبر للتباحث وتبادل الآراء مع مختلف علماء الدين.

نظراً لدعم الفيضي للدين الالهي الذي يتبناه اكبر، وكذلك لنزعته نحو بعض الصوفية مثل فريد الدين مسعود، وكنج شكر، ونظام الدين اولياء، فقد اتُّهم بالالحاد والكفر.

في عام ٩٩٩ هـ بعثه اكبر الى بعض المناطق لدعوة صغار الحكام المسلمين في الهند للانضمام اليه، فأدى تلك المهمة بنجاح. وأعدّ بعض التقارير بهذا الخصوص والتي تكشف عن معرفته بفن ادارة البلاد، والسياسة، والمجتمع(٢٩).

يعتبر هذا الشاعر، أعظم شعراء الهند بعد خسرو الدهلوي. فكان ينظر الى الجميع بعين الاحترام. وقد عمل على دخول الشاعر عرفي الشيرازي الى البلاط الغوركاني. وكان من مريدي فرقة الجشتية الصوفية. وكانت لديه مكتبة غنية تضم انواع الكتب وفي شتى الحقول والمجالات لاسيا كتب العقل، والحكمة، والأدب، والتاريخ، والشعر.

فضلاً عن الشعر والأدب، كان بارعاً في العروض والقافية، والطب، والفلسفة، والمنطق، والرياضيات، والخط، وكان على معرفة باللغات الاوردية،

والسنسكريتية، والهندية. وقد صبّ معان جديدة في قالب الشعر القديم، وتجلى ذلك بشكل اكبر في مثنوياته وغزلياته. فكان ديوانه مترعاً بالمضامين العرفانية والدينية. توفي عام ١٠٠٤ هـ

المؤلفات التي خلفها:

١ ـ ديوان شعر؛ ٢ ـ خمس رسائل في مقابل خمسة كنوز النظامي؛ ٣ ـ مركز أدوار؛ ٤ ـ نَل ودَمن؛ ٥ ـ البلدان السبعة او «بهرام نامة»؛ ٦ ـ سليمان وبلقيس؛ ٧ ـ اكبر نامه؛ ٨ ـ موارد الكلام في موضوع الأخلاق؛ ٩ ـ سواطع الالهام في تفسير القرآن؛ ١٠ ـ لطيفه فيضي (انشاء فيضي)، وهو عبارة عن مجموعة رسائله. كما ترجم كتاب «رامايانا» من الهندية الى الفارسية بلغة الشعر(٣٠).

عرفي الشيرازي

هو جمال الدين محمود الذي ولد بشيراز عام ٩٦٣ هـ ودرس في هذه المدينة الايرانية مقدمات العلوم والأدب وبرع في الموسيقى وخط النسخ. وكان قد أُصيب بمرض الجدري وأصبح وجهه قبيحاً جداً. وكان يلتقي مع بعض الشعراء مثل غيرتي الشيرازي، وعارف اللاهيجي، وحسين الكاشي، في حانوت مير محمد طرحي الشيرازي الذي كان بمثابة محفل أدبي. وكان مستاءاً جداً من اصابته بالجدري وتشوه وجهه، لذلك قرر مغادرة شيراز، فسافر الى الدكن عام ٩٩٠ هـ ثم تركها الى فتحبور سيكري، عاصمة جلال الدين اكبر. والتقى فيها بالشاعر فيضي فاستقبله بحرارة وقدّمه الى الحكيم مسيح الدين أبي الفتح الجيلاني وكان شاعراً عالماً وفاضلاً من شعراء بلاط السلطان اكبر. فأدخله الى جوقة شعراء البلاط.

كان ملازماً للسلطان اكبر حين زحفه نحو كشمير عام ٩٩٧ هـ ومدحه آنذاك

بقصيدة عُرِفت بالكشميرية. وعاش بعزة واحترام في بلاط اكبر. وتوفي وله من العمر ٣٦ عاماً ودُفن في لاهور. كان يكن احتراماً للشاعر حافظ رغم عدم احترامه للنظامي، والخاقاني، وسعدي، وغيرهم.

شعره يتميز بالسلاسة والقوة. وتكثر فيه مفردات منطقية وطبية وحكمية نظراً لالمامه بهذه العلوم.

آثاره: ١ ـ مجمع الأبكار في مقابل مخزن الأسرار؛ ٢ ـ شيرين وفرهاد؛ ٣ ـ رسالة نفيسة؛ ٤ ـ ساقي نامه؛ ٥ ـ ديوان شعر(٣١).

طالب الآملي

اسمه محمد ويعرف بطالب الآملي، ويلقب بملك الشعراء. وكان يتخلص بـ «آشوب» في بادئ الأمر. وُلد عام ٩٨٧ هـ وينتمي الى المذهب الشيعي الاثني عشري.

سافر الى اصفهان عام ١٠١٠ هـ ثم الى خراسان ومرو. امتدح حاكم مرو بقصيدة عام ١٠١٧ هـ ثم سافر الى الهند. وكان هذا سفره الأول الى الهند. اما سفره الثاني الى الهند فكان في عام ١٠٢١ هـ ابان عهد السلطان جهانگير الغوركاني. فذهب الى اكرة اولاً، ثم الى غجرات حيث التحق بحاكمها. لكنه لم يبق الى جانبه طويلاً بسبب ما كان يتميز به من دموية وقتل، فعاد الى دهلي. فالتقى فيها بشاعر ايراني آخر يدعى شابور طهراني. فاستطاع من خلاله النفوذ الى بلاط السلطان جهانكير. وكان جهانكير متضلعاً بالشعر، لذلك أدرك ما لدى طالب من قابلية شعرية فأولاه اهتماماً، ثم أضفى عليه لقب ملك الشعراء عام ١٠٢٨ هـ توفي طالب عام ١٠٣٥ أو ١٠٣٦ هـ

من آثاره: ١ ـ ديوان شعر؛ ٢ ـ مثنوي القضاء والقدر؛ ٣ ـ مثنوي الحرقة والألم؛ ٤ ـ مثنوي جهانكير نامة.

يُعد شاعراً من الطراز الأول بين شعراء الفارسية في الهند. ويستخدم الاستعارة كثيراً في شعره. ويبدو انه متأثر بالشاعر الخاقاني في القصيدة، وبالشعراء سعدي ومولوي وحافظ في الغزليات. وكان يقتدي بالأمير خسرو الدهلوي في شعره. وشعره قريب جداً من شعر عرفي الشيرازي(٣٢).

صائب التبريزي

هو ميرزا محمد علي صائب التبريزي ابن عبد الرحيم التبريزي الاصفهاني. وُلد باصفهان عام ١٠١٦ هـ كان ابوه تبريزياً. قرأ الأدب والعلوم النقلية على أبيه. سافر الى المناطق العثمانية ومكة المكرمة. كما سافر الى الهند عن طريق كابل في عهد الشاه عباس الأول وذلك عام ١٠٣٤ هـ

دخل الى بلاط شاه جهان، الذي كان بمثابة سوق للشعر والادب. وكان السلطان شاه جهان حريصاً جداً على تربية أهل الأدب، وشيد مكتبة فيها عدة آلاف من الكتب. وحينما وصل صائب الى الهند كان الشاعر «نظير النيشابوري» قد توفي، والشاعر طالب الآملي في السنوات الأخيرة من عمره، ولكنّ الشاعرين قدسي وكليم، كانا في الذروة.

عيَّنه شاه جهان بمنصب «هزار خاني» تثميناً للقصيدة التي امتدحه بها. لكنه عاد الى اصفهان عام ١٠٤٢ هـ وتلقب في عهد الملك الصفوي الشاه صفي بلقب ملك الشعراء. توفي باصفهان عام ١٠٨٧ هـ في عهد سليمان الاول الصفوي.

سافر صائب الى كثير من المدن والمناطق في البلاد العثمانية، والحجاز، وافغانستان، وايران، والهند، والتقى بالكثير من الحكام والشعراء والأدباء، فكانت محصلة تلك الأسفار، كتاب «رحلة البياض». وكان من الشعراء المادحين. ويعود جل شهرته لغزلياته.

لعب دوراً مهماً في بلورة الاسلوب الشعري الهندي، حتى عُدّ ابرز شاعر في

هذا الاسلوب. ويمتاز شعره بأنه ذو مضامين عديدة، ويستخدم فيه المعاني الجديدة، ويزخر بالاستعارة(٣٣).

حزين اللاهيجي

هو محمد علي بن ابي طالب. وُلد بأصفهان عام ١١٠٣ هـ وقد اشتهر باللاهيجي لأن اباه كان من أهل لاهيجان. ويتصل نسبه بالشيخ زاهد الجيلاني. تعلّم علم التجويد في الثامنة من عمره. وقرأ المنطق، والفقه، والحديث على أبيه. وتعلّم الهيئة والهندسة على معلمين اصفهانيين. فقد اثنين من اخوته خلال الهجوم الذي شنّه الافغان على ايران ومحاصرتهم لمدينة اصفهان، وخرج من المدينة وهي محاصرة، فذهب الى خرم آباد ثم الى همدان، ثم سافر على مدى عشر سنوات الى البصرة، وبغداد، وصنعاء، والنجف، ومكة المكرمة، وبندر عباس.

سافر الى الهند عام ١١٤٦ هـ فأقام في لاهور ثم في دلهي. ورغم الاحترام الذي كان يحظى به من قبل ملوك الهند وحكامها، إلّا انه كان يهجو في شعره أوضاع الهند وأهلها، مما عرضه لانتقاد الشعراء الهنود. أمضى ١٤ عاماً في دلهي، ثم عاد الى بنارس عام ١١٦١ هـ فأقام فيها حتى توفي عام ١١٨٠ هـ(٣٤).

انبرى حزين لدراسة شتى المذاهب الاسلامية، وأولى اهتماماً للفلسفة الاشراقية، والعرفان، والعلوم النظرية والعملية. وكان خطاطاً ماهراً لاسيما في الثلث والنسخ. وكان ينزع في شعره نحو الاسلوب الهندي. وكانت أشعاره ذات صبغة تصوفية وتحتوي على مضامين عرفانية كثيرة.

كان متأثراً بشعراء من قبيل السنائي، والعطار، والعراقي، ومولوي، وحافظ. ولديه رسائل في المنطق، والفلسفة، والهندسة، والفلك، والحديث، والكلام، ضاع معظمها.

آثاره المتبقية: ١ ـ ديوان شعر؛ ٢ ـ تاريخ حزين؛ ٣ ـ تذكرة المعاصرين؛ ٤ ـ

مد العمر؛ ٥ ـ رسالة فتاوى؛ ٦ ـ اصول علم التفسير(٣٥).

بيدل الدهلوي

ولد هذا الشاعر في «بتنا» بالهند عام ١٠٥٤ هـ وكان ينتمي الى طائفة الاتراك الجغتائيين، التي هاجر أجدادها من بدخشان الى الهند. كان ابوه قد أسماه عبد القادر، نظراً لحبه الشديد لعبد القادر الجيلاني، مؤسس الفرقة القادرية.

توفي ابوه وله من العمر ٥ سنوات. تعلّم القرآن وختمه وهو طفل. واحتضنه عمه بعد وفاة امه. وتعلّم العربية صرفاً ونحواً والفارسية نثراً وشعراً في العاشرة من عمره. وتأثر بالصوفية بفعل عمه الذي كانت لديه نزعة صوفية.

التحق عبد القادر بيدل بمحمد الشجاع في الصراع الذي دار بين ابناء شاه جهان نزولاً عند رغبة عمه، غير ان اورنك زيب استطاع ان يهزم محمد الشجاع عام ١٠٦٩ هـ ومنذ هذا العام أخذ بيد ينتقل بين شتى المناطق الهندية، الى ان اقام في دلهي عام ١٠٩٦ هـ

لقد حوّل بيدل بيته الى ناد لارتياد أهل العلم. وتعرّف الى أحد متصوفة الفرقة القادرية عام ١٠٧١ هـ وكان يدعى شاه قاسم هو اللهي. وقد انجذب بيدل اليه الى درجة بحيث عرض عليه كافة كتاباته ونتاجاته الشعرية والنثرية.

التحق بجيش محمد أعظم شاه في عام ١٠٨٠ هـ ومُنح رتبة عسكرية فيه، لكنه تنحى عن ذلك فيما بعد. وسافر من دلهي الى لاهور مشياً على الأقدام ومتخفياً وذلك في عام ١٠٨٥ هـ ثم عاد الى دلهي عام ١٠٩٦ هـ فأمضى بقية عمره فيها الى ان توفي في نهاية صفر عام ١١٣٣ هـ كانت لديه معلومات واسعة في اكثر علوم ومعارف دهره، وكان في شعره، ذا خيال رقيق، ودقة نظر.

يُعد اعظم شعراء الفارسية في الهند بعد أمير خسرو الدهلوي وجامي. فكان شاعراً يحلّق في الخيال، ويمزج شعره العرفاني بمضامين الحب والعشق.

آثاره: كليات؛ مثنويات تتمثل في المحيط الأعظم، وطلسم الحيرة، وطور المعرفة، وتنبيه المهموسين؛ منثورات تتمثل في العناصر الأربعة، والرقعات، والنكات، وبياض بيدل(٣٦).

الغزالي المشهدي

هو محمد بن عبدالله. وُلد في مشهد عام ٩٣٦ هـ تلق الأدب والكمال في مسقط رأسه. ثم سافر في شبابه الى قزوين ملتحقاً ببلاط الشاه طهماسب. وقد هجا بأمر من الشاه طهماسب الخواجة امير بيك كججي. وسافر بعد ذلك الى شيراز وتعرّف في حانوت مير محمود الطرحي على بعض شعرائها مثل عالمي الشيرازي. هاجر بعد ذلك الى الهند وانخرط في خدمة علي قلي خان والي جونبور. ثم ارتفع شأنه فدخل الى بلاط السلطان جلال الدين اكبر ونال فيه مقام ملك الشعراء. توفي في غجرات عام ٩٨٠ هـ ودفن في احمد آباد. ويُعد اول ملك للشعراء في عهد تيموريي الهند، وعاصر الفيضي الدكني.

يخلو شعره من الاصطلاحات المعقدة والمبهمة. ومعظم غزلياته ذات طابع عرفاني. وتتميز مثنوياته بمضامين عليا. وكان بارعاً في الكتابات النثرية ايضاً سواء كان نثرها مرسلاً او مصنوعاً.

آثاره النثرية: ١ ـ أسرار المكتوم؛ ٢ ـ رشحات الحياة؛ ٣ ـ مرآة الكائنات.

آثاره الشعرية: ١ ـ مرآة الصفات؛ ٢ ـ قدرة الآثار؛ ٣ ـ مشهد الأنوار؛ ٤ ـ مثنوي النقش البديع؛ ٥ ـ مثنوي العاشق والمعشوق؛ ٦ ـ كليات الغزالي(٣٧).

شيدا الفتحبوري

ابوه من قبيلة تكلو، وكان يسكن في مشهد ثم سافر الى الهند في عهد جلال الدين اكبر وأقام في فتحبور سيكري. اما شيدا فقد وُلد في فتحبور ولذلك لُقب

بالفتحبوري. أنشد لأول مرة شعراً في امتداح عبد الرحيم خان خانان، وكان امير امراء اكبر، فخلع عليه وأعطاه جائزة ثمينة. ثم انخرط في خدمة شهريار ابن جهانگير، ثم في خدمة شاه جهان، حيث تمتع في بلاطه بمكانة مرموقة. امضى الفترة الأخيرة من حياته في كشمير وتوفي فيها خلال الفترة ١٠٤٧ ـ ١٠٥٧(٣٨).

كان بارعاً في العلوم الأدبية. وقد هجا بعض الشعراء مثل طالب وكليم.

من الضروري الاشارة الى الامر التالي وهو ان شاه جهان كان يولي إهتماماً اكبر لشعراء الفارسية الذين هاجروا من ايران الى الهند، ويفضلهم على الشعراء المولودين في الهند. وربما كان ذلك هو السبب الذي دفع بشيدا الفتحبوري لهجاء بعض الشعراء.

كان مقلداً لأشعار امير خسرو الدهلوي. صاحب ديوان شعر، ولديه مثنوي باسم الدولة اليقظة، على بحر مخزن الأسرار.

العرفاء والمتصوفة ودورهم في الهند

كان العرفاء والمتصوفة، من بين المبلغين للدين الاسلامي في الهند. وقد استطاعوا من خلال سلوكهم، استقطاب الهنود نحو الاسلام. فنجحوا الى جانب الفاتحين، والقوات العسكرية، والتجار المسلمين ـ لاسيما الايرانيين ـ في ادخال عدد كبير من اتباع الديانة الهندوسية في الدين الاسلامي الحنيف.

استطاع العرفاء ما بعد العهد الغزنوي، مد النفوذ الاسلامي الى اقصى نقاط الهند مثل المناطق الشمالية للسند. فكانوا ينهضون بمهمة الارشاد ونشر الدين بين الناس. وأصبح لديهم نفوذ واعتبار في الأوساط الاجتماعية الى درجة بحيث وجد السلاطين انفسهم مجبرين على احترامهم. وأصبحت مدينة مولتان في زمان الشيخ بهاء الدين زكريا، مركزاً للمسلمين في شبه القارة الهندية(٣٩).

تزامن تطور العرفان والتصوف مع اتساع اللغة الفارسية وتطورها، باعتبارها

مصدراً مهماً للعرفان والتصوف. لذلك حينما انحطت اللغة الفارسية، سرى ذلك الانحطاط الى التصوف الاسلامي في الهند أيضاً. ويكشف اول كتاب عرفاني في الهند باللغة الفارسية الّفه العارف الكبير علي بن عثمان الهجويري ـ مؤلف كشف المحجوب ـ عن التقارب الكبير بين هذين الاثنين. فاللغة الفارسية كانت لغة العرفاء الذين كانوا يمزجون الشعر الفارسي بالسماع العرفاني والصوفي. وتجلى تصوف شبه القارة الهندية في أربع سلاسل مهمة هي: الجشتية، والسهروردية، والقادرية، والنقشبندية(٤٠).

لازالت تُحترم الى يومنا هذا مقابر الأولياء وأقطاب هذه السلاسل. ويهرع في كل عام الآلاف لزيارة أضرحتهم ومدافنهم لاسيما في مناسبات وفياتهم. ورؤساء هذه الطرق الأربع هم من أتباع المذهب الحنفي، لكنهم لا يكتمون حبهم وولاءهم لأئمة المذهب الشيعي.

ينسب متصوفو الجشتية والسهروردية والقادرية، شجرة الطريقة الى الامام علي (ع). وتُلاحظ بين أقطاب الفرقة النقشبندية أسماء سلمان الفارسي، وقاسم بن محمد، وابن الامام جعفر الصادق. بينما ينسب مؤسس الطريقة النقشبندية ـ اي بهاء الدين محمد النقشبندي ـ نفسه الى الامام الحسن العسكري (ع).

الطريقة السهروردية

هذه الطريقة منسوبة الى الشيخ شهاب الدين السهروردي، غير ان الفضل في احيائها ونموها يعود الى تلامذة السهروردي. ويُعدّ أهمّ خلفاء هذه الطريقة في الهند، هو الشيخ بهاء الدين زكريا المولتاني (ت ٦٦٦ هـ). ويعود الفضل في انتشار الاسلام في البنغال الى عرفاء هذه الطريقة. وكذلك يُعد الشاعر فخر الدين العراقي، من شخصيات هذه الفرقة المهمة، وكان صهراً للشيخ زكريا.

الطريقة القادرية

مؤسس هذه الطريقة هو الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١ هـ). ويتصل نسبها بالامام علي (ع). ويُعد «دارا شكوه» ابن شاه جهان، اشهر أتباع هذه الطريقة في الهند. وأول شخصية من شخصيات هذه الطريقة زارت الهند، كان صفي الدين الصوفي الجيلاني ابن الشيخ عبد القادر الجيلاني. وأهم خلفاء هذه الطريقة في الهند كان ابو عبد الله محمد غوث الجيلاني، الخلف الثامن للشيخ عبد القادر. وقد عاد الى الهند بعد أسفار طويلة فأقام في لاهور الى أن توفي فيها عام ٩٢٣ هـ في أيام بابر.

الطريقة النقشبندية

مؤسس هذه الطريقة هو بهاء الدين محمد البخاري النقشبندي (٧١٧ ـ ٧٩١ هـ) الذي وُلد في بخارى، وينتسب الى ذرية الرسول الاكرم (ص). وتوجد في الهند ثلاث شعب مهمة لهذه الطريقة هي: الأبوعلائية، والأحرارية، والمجددية. وظهرت هذه الطريقة بالهند في عهد بابر على يد محمد باقي الله (ت ١٠١٢ هـ). ويُعد الشيخ أحمد السرهندي المعروف بالألف الثاني، أهم خليفة لهذه الطريقة في الهند، وكان يعارض الشيعة بشكل سافر. وقد غضب عليه شاه جهان وسجنه لمدة عامين.

الطريقة الجشتية

هذه الطريقة، اقدم الطرق الصوفية في الهند، لأنها ظهرت في منطقة اجمير الهندية عام ٥٦١ هـ على يد خواجه معين الدين. وسميت بالجشتية نسبةً الى قرية جشت القريبة من هراة التي ينتمي اليها خواجه معين الدين. وينسب اتباع الطريقة طريقتهم الى الامام علي (ع)، ويقولون بأن الخرقة التي تسلمها الرسول

(ص) في ليلة المعراج، أودعها لدى الامام علي (ع). ومن اقطاب هذه السلسلة: الحسن البصري، وفُضَيل بن عياض، وابراهيم الأدهم، وخواجه ابواسحاق الشامي(٤١).

ولد خواجه معين الدين الجشتي عام ٥٣٧ هـ وكان اسمه الحقيقي: الحسن، ولديه العديد من الألقاب مثل معين الدين، ومعين الحق، وخواجه الكبير، وشيخ الاسلام. توفي ابوه وله من العمر ١٥ عاماً، فكان يعيش على البستان والمطحنة اللذين استورثهما من ابيه.

سافر الى سمرقند وبخارى. فانبرى في بخارى لحفظ القرآن والعلوم الظاهرية. ثم سافر الى نيشابور فانخرط في خدمة خواجة عثمان الهاروني، وكان من مشايخ الطريقة الجشتية فأصبح من مريديه، ثم أصبح جديراً بالخرقة. ثم سافر الى بغداد فالتقى في الطريق بالشيخ. نجم الدين كبرى.

سافر بعد ذلك الى تبريز، وهمدان، واصفهان. وتعرّف في اصفهان على قطب الدين بختيار كاكي، فأصبح الأخير من مريديه، ورافقه في السفر الى هراة. فدخل خواجه معين الدين الهند عن طريق البنجاب، وأقام في مدينة لاهور الى جانب الشيخ علي بن عثمان الهجويري، ثم سافر الى دهلي، ومنها الى اجمير عام ٥٦١ هـ فاستسلم على يديه بعض اهلها في عهد قطب الدين ايبك.

تزوج مرتين وأنجب ثلاثة أولادهم: خواجه ابو سعيد، وفخر الدين، وحسام الدين. ويوجد قبر فخر الدين بالقرب من أجمير(٤٢). توفي خواجه معين الدين في رجب عام ٦٣٣ هـ وأهم خلفائه هو خواجه قطب الدين بختيار كاكي(٤٣). وشيد له مريده حميد الدين الناغوري قبراً، ثم أُضيف اليه فيما بعد مسجد وبعض الأبنية، منها بناء في عهد اكبر شاه الذي كان يكن له احتراماً كبيراً، ويوزع في كل عام الكثير من الهدايا على زوار قبره. وكان يذهب لزيارته مترجلاً.

الكتب التي تنسب اليه:

١ ـ أنيس الأرواح او كلمات خواجه عثمان، وقد جمع معين الدين في هذا الكتاب كلمات مرشده خواجه عثمان الهاروني؛ ٢ ـ كلمات معين الدين السجزي؛ ٣ ـ كنز الأسرار؛ ٤ ـ ديوان شعر.

نظام الدين اولياء

يتصل عبر ثلاثة اجيال بخواجه معين الدين الجشتي. فقد خلف الأخير، قطب الديـن بختيار كاكـي وكان من أبنـاء ماوراء النهر وتـعرّف الى مـعين الديـن في اصفهان والتحق به، وثم الشيخ فريد الدين مسعود كنج شكر، ثم خواجـه نـظام الدين اولياء.

كان ابوه قد هاجر من بخارى الى الهند، فولد نظام الدين في مدينة «بدايون» عام ٦٣٤ هـ وتعرّف في هذه المدينة على الشيخ فريد الدين في عهد الملك الهندي غياث الدين بلبن، ولبس الخرقة على يده. ثم توجه الى مناطق اخرى للارشـاد فيها بأمر من شيخه فريد الدين. والتقى بالشاعر والعارف الشهير أمـير خـسرو الدهلوي في مدينة غياث بور.

أمضى نظام الدين حياته أعزباً ولم يتزوج قط. وكان لديه ثلاثة تلاميذ بارزين هم: ١ ـ الشيخ محمود جراغ الدهلوي؛ ٢ ـ امير خسرو الدهلوي؛ ٣ ـ امير حسن السجزي الدهلوي(٤٤).

كان السماع يؤلف أحد الاصول المهمة في الطريقة الجشتية، وقد سعى كل شيخ من مشايخها في ترويجه. والمعروف ان الشيخ نظام الدين كان يأمر أمير خـسرو الدهلوي ان يغني أبياته الشعرية. كما كان امير حسن يغني هذه الأبيات في محضر الشيخ.

كانت تدور حروب عديدة بين سلاطين الهند في ايام خواجـة نـظام الديـن. فكانت علاقات الحكام والسلاطين بالصوفية تسوء في بعض الأحيان وتتحسن في

احيان اخرى. لكن علاقات الحكام كانت حسنة معه دائماً. وكـان عـلاء الديـن الخلجي يبعث اليه الهدايا أحياناً.

جُمعت كلمات الشيخ في كتاب يحمل عنوان «فـوائـد الفـؤاد»، جمـعها مـريده خواجه حسن الدهلوي. وعمّر نظام الدين ٩١ عاماً، وتوفي في ١٨ ربـيع الاول عام ٧٢٥ هـ وكان قد جعل خانقاهه لخدمة الفقراء والبؤساء طوال حياته. وكان ذلك الخانقاه قد اشتهر كثيراً بحيث أثار حسد سلطان دلهي قـطب الديـن شـاه مبارك. وقد اقبل الناس من جميع مناطق الهند حين وفاته لتشييعه واجراء مراسم دفنه(٤٥).

علي بن عثمان الهجويري

اسمه ابو الحسن علي بن عثمان أبي علي الجلاّبي الهجويري. ويلقّب في الهند بلقب «داتاكنج بخش»، اي المعلم الواهب للكنز.

لا يعرف تاريخ ولادته على وجه الدقة. ويُحتمل انه كان معاصراً لأبي سعيد أبي الخير (٣٥٧ ـ ٤٤٠ هـ). وتُعد هجوير من النواحي التابعة لمدينة غزنة. وقد تربى تحت رعاية أبيه، لأن أباه كان من اهل المعرفة والعلم في غزنة. وكان الهجويري صوفياً كاملاً لا يبيع حرمة الخانقاه والمسجد بالحضور في البلاط. واسـتطاع ان يفعل ما عجز عن فعله السلطان محمود بت شكن ويتمثل في نشر الاسلام الحقيقي في الهند.

زار الهجويري العديد من المـدن في الشـام وتـركستان وأذربـايجان والعـراق وغيرهـا(٤٦). وهاجر الـى لاهور بأمـر من استاذه، وتوفـي في الأربـعين مـن عمره، خلال الفترة ٤٥٠ ـ ٤٦٥ هـ ودُفن في لاهور، حيث أصبح قبره مـزاراً للعاشقين.

آثاره كما ذكرها في «كشف المحجوب»:

١ ـ ديوان شعر لم يصل الى أيدينا؛ ٢ ـ منهاج الدين؛ ٣ ـ كتاب الفناء والبقاء؛ ٤ ـ كتاب في شرح كلام الحسين بن منصور الحلاج؛ ٥ ـ البيان لأهل العيان؛ ٦ ـ نحو القلوب؛ ٧ ـ أسرار الخلق؛ ٨ ـ كتاب الايمان؛ ٩ ـ الرعاية. وهناك كتابان لم يذكرا في «كشف المحجوب» هما: كشف الأسرار، وثواقب الأخبار(٤٧).

يبدو أنه بدأ تأليف «كشف المحجوب» في لاهور عام ٤٣٥ هـ وانتهى منه في ٤٤٢ هـ ويُعد هذا الكتاب، اقدم كتاب في التصوف الاسلامي باللغة الفارسية.

أمير خسرو الدهلوي

كان تلميذاً لشهاب الدين محمرة البدايوني. وأمضى خمسة اعوام في بلاط قاآن الملك، الابن الاكبر لبلبن، في مولتان.

كان مريداً لنظام الدين اولياء ويستطلع رأيه في كل كتاب يؤلفه. وكان ملماً باللغة الهندية، فضلاً عن التركية والفارسية والعربية. كما كان ماهراً في الموسيق الهندية والايرانية، ويتمتع بصوت حسن. وكان كاتباً مكثراً. ووصل الينا من شعره نحو ١٠٠ ألف بيت. وكان يقلد النظامي في المثنويات، وسعدي في الغزل، والخاقاني في القصائد. ويُعد أعظم ممثل للأدب الهندي ـ الايراني.

أهم آثاره:

أ ـ ديوانه الشعري، وفيه: ١ ـ تحفة الصفر؛ ٢ ـ وسط الحياة؛ ٣ ـ غرّة الكمال، ٤ ـ بقيّة نقيّة؛ ٥ ـ نهاية الكمال.

ب ـ مثنوياته الخمسة: ١ ـ مطلع الأنوار؛ ٢ ـ شيرين وخسرو؛ ٣ ـ المجنون وليلى؛ ٤ ـ آيينه سكندري، ٥ ـ هشت بهشت.

ج ـ ملاحم تاريخية: ١ ـ قران السعدين؛ ٢ ـ مفتاح الفتوح (فتح نامه)؛ ٣ ـ رسالة عشقية؛ ٤ ـ نه سبهر (سلطان نامه)؛ ٥ ـ تغلق نامه؛ ٦ ـ رسائل الاعجاز؛ ٧ ـ خزائن الفتوح؛ ٨ ـ أفضل الفوائد(٤٨).

الفن الهندي الاسلامي

١ ـ الفن المعماري

لاريب في أن الفن الهندي الاسلامي، يختلف عن الفن المحلي كالفن الهندوسي والفن البوذي، اختلافاً كبيراً، لكنه مع ذلك يرتبط به من عدة وجوه نظراً لوجود الكثير من المشتركات كالجغرافيا، والعرق وغيرهما. لذلك لا ينبغي على صعيد المباحث الفنية ان يُنظَر الى الامور من منظار واحد، ولا يمكن على هذا الأساس التحدث عن فن اسلامي خالص في الهند، او عن فن هندي خالص خلال تلك الفترة.

يعد العهد البابري او الغوركاني، من العهود التي بلغت فيه المعمارية الاسلامية ذروتها. ويُعد هذا الفن بالأساس شعبة من شعب الفن الاسلامي وظل وفياً خلال القرن الاول من العصر الاسلامي في الهند، للقوالب التي ورثها من ايران وآسيا الوسطى (تركستان)، ثم أُضيفت اليه بعض الاضافات القادمة من جنوب غربي آسيا وشمال أفريقيا(٤٩).

دخلت أنماط وأساليب الفن الاسلامي الى الهند في مراحل مختلفة. ابتدأ ذلك مع الفاتحين كالعرب في مطلع القرن السابع الميلادي، والغزنويين، والغوريين، فالمغول الهنود (الغوركانيين) في القرن السادس عشر الميلادي، ثم مع المهاجرين.

يمكن تقسيم الفنون الهندية الاسلامية الى ثلاثة فنون:

١ ـ فن دلهي؛ ٢ ـ فن الولايات الهندية الشمالية؛ ٣ ـ فن ولايات الدكن.

كان أباطرة المغول قد نشروا الفن التيموري والنمط الصفوي الايراني. وكانو مجبرين على استخدام معمارين ورسامين وبنّائين محليين. ويمكن ملاحظة اولى نماذج الفن المعماري بهذا الطراز، في بستان اكره دهي، وفي مدرسة خير المنازل، ومقبرة همايون، ومسجد فتحبورسيكري(٥٠).

الغوركانيون كانوا على علم كامل أن الفن المعماري باستطاعته أن يسلط الضوء على الحكومات ويرفع من شأنها بين الشعوب والامم، لهذا فانهم كانوا بحاجة اليه كي يسلطوا به الضوء على انفسهم ويثبتوا وجودهم، سيما وأنهم اسرة جديدة تحكم بلداً مترامي الأطراف وشعباً ذا ثقافات متنوعة وأديان وعقائد متعددة.

كان السلطان الغوركاني بحاجة الى ان يعرّف نفسه على افضل وجه من خلال تشييد المباني الضخمة كي يرسخ وجوده في قلوب الناس، ويصبح هو نفسه معياراً أصلياً لتقييم القيمة المعمارية للمباني والعمارات(٥١).

على العكس من الرسامين الذين كانوا غالباً ما يكتبون أسماءهم تحت لوحاتهم ورسومهم، قلما نلاحظ أسماء المعمارين في الأبنية. وأوجد الفن المعماري الغوركاني أساليب ممتازة، من خلال دمج العديد من العناصر غير المتجانسة المستقاة من المعمارية الماوراء نهرية، والتيمورية، والهندية، والايرانية، والاوربية.

كانت التجديدات المعمارية تظهر اولاً في الأبنية التي يشيدها السلطان او المقربون منه. وهذه الحقيقة تكشف عن الدور المهم والحاسم الذي يضطلع به السلطان وحاشيته ـ كحماة للفن المعماري ـ في تطور هذا الفن. وبما أن معمارية كل حكومة وعهد وسلالة، ذات ملامح وخصوصيات تصويرية خاصة، لذلك يبدو منطقياً ان يقوم الملك او السلطان نفسه برسم تلك الملامح والخصوصيات. ومع ذلك فالانتقال من عهد الى عهد، كان يجري بصورة تدريجية وهدوء.

الملامح العامة للفن المعماري لمغول الهند، تُميِّز هذا الفن عن سائر انماط وطرازات المعمارية الاسلامية في شبه القارة الهندية خلال العصور السالفة، وتضفي عليه جاذبية عالمية.

لم تكن المعمارية الغوركانية جامدة وغير مرنة منذ البداية، وكانت ذات مرونة واضحة ازاء الظروف الاقليمية، والتقاليد المتبعة في البناء.

بما ان الغوركانيين كانوا الوارثين المباشرين للتيموريين والايرانيين، لذلك يمكن

مشاهدة العناصر الثابتة في فن هاتين السلالتين، خلال المرحلة الاولى من العصر الغوركاني. ويظهر بوضوح في الفن المعماري الغوركاني تشابه كبير مع الفن المعماري التيموري والصفوي لاسيما في النقوش والطيقان(٥٢).

شيدت في عهد بابر العديد من المساجد مثل مسجد باني بات، ومسجد آيوديا، والعديد من الحدائق، كحديقة زنابق الماء الصخرية في جنوب اكره التي ورد ذكرها في «بابرنامه»، والتي كانت تتميز باسلوب تيموري ايراني.

عهد همايون

امتزجت في هذا العصر عناصر المعمارية التيمورية بسرعة مع التقليد المحلي المتبع في نظام البناء، لاسيما مع الشكل الخارجي للأبنية والزخرفة المعمارية، كما هو الحال في بوراخ قلعة (القلعة القديمة) في دلهي.

عهد اكبر

تعد مقبرة همايون التي شيدها ابنه اكبر في دلهي، مثالاً بارزاً على المعمارية الغوركانية. وكان معمارها هو السيد محمد ووالده ميرك سيد غياث، خلال الفترة ٩٧٠ ـ ٩٧٨ هـ

من الآثار المعمارية في هذا العهد: المسجد الجامع في فتحبور سيكري، وخير المازل في دلهي الذي يُعد اول مساجد هذا العهد، وقلعة اكبر في اجمير، وجسر منعم خان في جانبور، وقلعة اكره، وقلعة الله آباد، وساحة النساء في قلعة الله آباد.

من الآثار المعمارية في عهد جهانكير: مقبرة والد جهانكير المعروف بـ «سكندرا» في ضواحي اكرة، ومقبرة اكبر في احدى الحدائق، وقصر لاهور الذي تم على يد عبد الكريم المعمار، وحدائق شاليمار في كشمير. وكان الوزير الايراني عبد الرحيم خاخان، من حماة المعمارية الايرانية، وقد عُرِف بأنه حوّل الهند الى ايران.

عهد شاه جهان

من الآثار المعمارية في هذا العهد، مقبرة جهانكير في لاهور، التي وضع تصميمها عبد الكريم المعمار. وفضلاً عن هذا المعمار، اشتهر معمارون آخرون في هذا العهد، مثل: مكرمت خان، والاستاذ احمد اللاهوري، والاستاذ حميد الذي شيد قلعة شاه جهان. وبنى دارا شكوه ابن شاه جهان في كشمير مكتباً معمارياً تحت اشراف معلمه المعنوي ملا شاه البدخشي. وكانت مقبرة جهانكير عبارة عن أربع حدائق مع مسجد.

تعد القلعة الحمراء في اكره، اول قصر يشيّد في عهد شاه جهان. وكان يتألف من ديوان عام، ومقر حكومي خاص، وبستان عنب، ومحل خاص، وجناح نسوي، وحمام، وبرج.

واشتهرت في هذا العصر العديد من البساتين تقليداً لبساتين وحدائق شاليمار في كشمير، مثل بستان فيض، وفرح بخش. وأشهر تلك البساتين، كان بستان جهان آرا المعروف بـ «زهرا باغ»، اي باسم بنت شاه جهان.

شيد شاه جهان الكثير من المساجد، مثل مسجد لاهور، ومسجد اكره، والمسجد الجامع في اكره الذي شيدته ابنته جهان آرا والذي كان على غرار المسجد الجامع في فتحبور سيكري المشاد في عهد اكبر، ومسجد اللؤلؤ في قلعة اكره، ومسجد مينا، ومسجد الجواهر.

تاج محل: يُعد هذا المبنى من أهم مباني عهد شاه جهان، بل وحتى العصر الغوركاني ايضاً. وهو عبارة عن ضريح أقامه الامبراطور شاه جهان لزوجته أرجمند بانو. ويعتبر أشهر ضريح وأثرٍ للغوركانيين في الهند. وكان الاسم الأصلي لهذا الضريح، ممتاز محل، لكن الناس غيروه الى تاج محل. ويقع وسط بستان واسع عند ضفاف أحد الانهار.

يوجد مدخل أمام ذلك البستان، وتوجد على جانبيه بعض الدور السكنية الخاصة بموظفي وعمال الضريح. وهناك سوق في الجهة الجنوبية منه كانت تدعى ممتاز آباد، وتسمى بـ تجانجي حالياً. وكانت تستخدم ايرادات الاسواق والمنازل وثلاثين قرية في ضواحي اكره لصيانة واعمار الضريح بأمر من الامبراطور. ويُعد ذلك البستان ومبانيه، نماذج أرضية لبساتين وحدائق الجنة. فيُعد هذا اللون الفكري المستخدم في الفن، تجسيداً للرؤية الاسلامية للعالم.

الضريح نفسه تعلوه قبة عالية وأربع منائر. وقد صُمِّم على اساس المثمن البغدادي. وتبدو القبة ذات شكل بصلي. ويضم ذلك الضريح رفاة شاه جهان وزوجته ممتاز محل، وهو من الرخام الأبيض الذي ينطق بالجمال(٥٣).

عمل في بناء هذا الضريح نحو ألفي عامل واستمر العمل به نحو ٢٢ عاماً. ويرى ويل ديورانت انه بناء لا يضاهيه سوى كنيسة سان بيترو في الفاتيكان. ويتألف من ١٢ ضلعاً، تمثل أربع أضلاع منها المدخل الذي تعلو كل ضلع من اضلاعه منارة. والمدخل الرئيس الذي كانت له أبواب فضية في يوم ما، مزدان في العصر الحاضر بالرخام. وتلاحظ على جدران المبنى من الداخل آيات قرآنية مخطوطة بخط جميل(٥٤).

اورنك زيب

لا تُعد أعماله العمرانية شيئاً بالقياس الى الاعمال العمرانية التي انجزها شاه جهان. وقد ركز اهتمامه على بناء الأبنية الدينية والعامة مثل بوابة عالم كيري في قلعة لاهور. وشيد كذلك ضريحاً لزوجته رابعة الدوراني في اورنك آباد، والذي يعد تقليداً مصغراً لتاج محل. ولم يكن موفقاً كثيراً في ذلك التقليد. وكان معمار هذا الضريح عطاء الله ابن معمار شاه جهان. واروع مبنى في عهد اورنك زيب، هو المسجد الملكي في لاهور. وشيد العديد من المساجد في ماتورا، وبنارس، ولكهنو. كما أمر بانشاء شبكة من المنازل في طريق اورنك اباد ـ اكره، وطريق لاهور ـ

كابل، فضلاً عن العديد من المنازل الاخرى الخاصة بـالقوافـل. ومجـموعة مـن الحمامات(٥٥).

٢ ـ الرسم

هذا اللون من الفن، هو الآخر ايضاً عبارة عن مزيج من الفنون كالفن الايراني والهندي والآسيوي الأوسط. وظهر أولاً ـ مثل معظم الفنون البابرية ـ في بـلاط الملوك، فكانت بلاطاتهم هي التي تشجع الرسامين وتدعمهم.

وليست لدينا معلومات عن الرسوم والآثار الفنية في بلاط بابر، ولكن تـفيد المصادر الأدبية والتاريخية انه لم يكن يشجع على الفنون الجميلة فحسب، وانما كان فناناً ايضاً. وكان يميل الى الطبيعة كثيراً ونُسبت اليه العديد من الرسوم، منها نموذج في المتحف الحكومي ببرلين، والذي يكشف عن تأثير الاسـتاذ بهـزاد ومـدرسة بخارى(٥٦).

الآثار التي وصلت الينا من عهد همايون، ذات صبغة ايرانية واضـحة، وذلك بسبب اقامته في ايران لعدة سنوات في أعقاب الاضطرابات الداخلية. فقد تعرف خلال تلك الفترة على العديد من الفنانين والرسامين الايرانيين، وحمل بعضهم الى الهند حين عودته اليها. وكان قد رأى في ايران آثار بهزاد وتلامذة مدرسته. ومن المحتمل جداً ان يكون قد تعرّف على رسوم العصر الصفوي لاسيما خمسة النظامي.

من الرسامين الذين رافقوا همايون الى الهند: مير سيد علي، وخـواجـه عـبد الصمد الشيرازي، وفرخ بيك قلماق. ويمكن أن يُـعدَّ هـؤلاء الرسـامون الثـلاثة، مؤسسين لمدرسة همايون في الرسم(٥٧).

في عهد همايون، تم اعداد قصة «امير حمزة» المصوَّرة على يد الرسامين الهنود وباشراف الرسامين الايرانيين، في ١٢ جزءاً، و١٤٠٠ صفحة. واستمرت عـملية تصوير هذا الكتاب حتى عهد جلال الدين اكبر. وحين مقارنة هذه القصة بخمسة

النظامي، يلاحظ وجود أوجه شبه كثيرة بين هذين المذهبين في الرسم.

كان مضمون الرسوم الغوركانية الاولى، رسم وتصوير ميادين الحرب وقتال الملوك مع أعدائهم، فضلاً عن رسم لقطات لصيد الملوك وما الى ذلك. غير ان هذه المضامين سرعان ما حلت محلها مضامين اخرى.

جلال الدين اكبر، شيّد مدينة جديدة باسم «فتحبور» كمحل لاقامته. وزين قصوره في هذه المدينة وغيرها برسوم جدارية بريشة الرسامين الايرانيين والهنود. وقد اسس هذا الامبراطور مذهب الرسم الهندي ـ الاسلامي في الهند من خلال تأسيس مدرسة حكومية يعمل فيها نحو ١٠٠ رسام باشراف الرسامين الايرانيين.

كان هؤلاء الفنانون يصوّرون الآثار النثرية والشعرية الفارسية وكذلك مخطوطاتهم. وكانت تُستخدم في عملية تعليم الرسم، المخطوطات التي صورها بعض أساتذة الرسم والمنمنمات مثل بهزاد ميرك، وسلطان محمد(٥٨).

يمثل عهد اكبر، ذروة ازدهار الفن والرسم في العصر الغوركاني. فكانت الرسوم خلال عهده، ذات تصاميم وألوان جديدة. وكان يتم فيها التركيز على الوجه. وكانت تُرسم عادة وجوه الامراء ورجال البلاط، وحتى وجوه النساء بشكل تدريجي.

خلال هذا العهد صورت الكثير من القصص الشعرية الفارسية مثل امير حمزة، وجنكيز نامه، وظفر نامه، ورزم نامه وغيرها، وكذلك المثنوي الغرامي الهندي «نل ودمن».

في نهاية القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي، طرأ تغيير كبير على الفن البابري بفعل تأثير الرسوم الهندية القديمة التي كان يستخدمها فنانو كشمير، وغجرات، والبنجاب. كما صوِّرت كتب اخرى تتحدث عن حياة تيمور، وبابر، واكبر.

من أشهر رسامي عهد اكبر: باسوان (Baswan)، ولعل، وداس وانت

(Das Want). وكان باسوان تلميذاً لعبد الصمد الرسام، لكنه كان يتميز باسلوب خاص(٥٩).

استمر هذا النمط من الرسم في عهد جهانكير، وتحقق لأساتذة الرسم في الهند من البراعة ما حدا بالامبراطور جهانكير ان يبعث رسامه الهندي «بشن داس» الى البلاط الصفوي ليرسم صورة الشاه عباس الصفوي، وهو الرسم الذي لازال موجوداً. ازداد الاقبال في هذه المرحلة على رسم الطبيعة والحيوانات. وظهر اهتمام برسم وجوه الأشخاص. فظهر في هذا الفن اساتذة بارعون مثل: محمد نادر، وأبو الحسن، وغواردهان.

من الاغراض الاخرى التي تناولها الرسامون آنذاك، رسم المتريضين والرهبان الهنود وهم في حالة تباحث مع الامراء البابريين(٦٠). وكان هناك رسامان ايرانيان هما آقا رضا، وولده ابو الحسن، اشتهرا في أعمالهما الرائعة خلال عهد جهانكير، لاسيما في رسم الأشخاص.

يُعد عهد شاه جهان، عهداً بلغ فيه هذا اللون من الفن ذروته. وقد ازدهر فن استخدام الألوان والتصاميم والتظليل على اساس أصل المناظر كثيراً بحيث لم نشاهد مثل هذه الأعمال الفنية في العهود الاخرى. وتجلى رسم الحياة الارستقراطية داخل البلاط، وتصوير المجالس الرسمية، على أفضل وجه، كتلك اللوحة التي يظهر فيها شاه جهان على عرش الطاووس او تلك اللوحة الاخرى التي يظهر فيها ممتطياً جواده وقد أُحيط بالعظمة السلطانية. وتوجد هاتان اللوحتان في متحف متروبوليتن بنيويورك. ومن أشهر رسامي هذا العهد: ابو الحسن، ومير هاشم، ومحمد فاخر الله خان، وأنوب جهانز، ومحمد نادر السمرقندي(٦١).

المناظر الطبيعية والغابات، كانت من بين الاغراض الاساسية التي تناولها رسامو هذا العهد. وكانت تظهر معظم الوجوه جانبية، والأجسام طبيعية في لوحات الفنانين، على العكس من الرسوم الايرانية في نفس تلك الفترة التي كانت

تظهر فيها الوجوه كاملة، والأجسام أصغر من حجمها الطبيعي.

كان دارا شكوه، على غرار ابيه شاه جهان، فناناً ومحباً للفن ومشجعاً له. اما اورنك زيب فلم تكن لديه رغبة في الفن ولا احتضان للفنانين والرسامين(٦٢).

لم نشاهد في عهد اورنك زيب ولربما بسبب عقائده الدينية، حالة الابداع والحيوية الفنية التي كانت واضحة في العهود السابقة. والرسوم التي وصلت من ذلك العهد، كانت استمراراً للأساليب السابقة. ومع ذلك لابد من الاشارة الى الامر التالي وهو أن الخط كان يمثل اهم فنون هذا العهد لأن اورنك زيب نفسه كان خطاطاً، وقد خطّ المصحف الكريم(٦٣).

على ضوء الآثار المتبقية من العصر الغوركاني، يمكن القول ان فن الرسم لم يكن تقليداً للأساليب الايرانية والآسيوية الوسطى فحسب، وانما استوحى الرسامون من الأساليب والأنماط القديمة عناصر فنية كثيرة وأدخلوها على هذا الفن. ومع ذلك لم يكن باستطاعة العناصر الهندية ان تدخل بمستوى واسع وذلك بسبب القوة المهيمنة للمسلمين سواء كانوا اتراك او ايرانيين، ولأن الملوك ورجال البلاط كانوا هم الذين يوجهون هذا الفن في حقيقة الأمر. وكان الملك او البلاط هو الحَكَم النهائي والمرجع الأخير في تقييم الآثار الفنية. وكان الرسامون يركزون اهتمامهم على الكرة الأرضية ومواضيعها اكثر من اهتمامهم بالدين والمواضيع الاخرى.

كانت مواضيع الرسم وأغراضه تتغير بتغير عهود العصر الغوركاني، لكن ذلك التغيير لم يكن ليخرج عن الواقعية قط. وكانت الموضوعات الفردية والتاريخية، على لائحة الأولويات(٦٤).

٣ ـ الخط

أولى السلاطين الغوركانيون اهتماماً نحو فن الخط انطلاقاً من معتقداتهم الدينية. وكان ظهير الدين بابر ـ مؤسس هذه السلالة ـ من الخطاطين ايضاً، وقد خطّ

المصحف الكريم بخط جميل وأهداه الى الكعبة. وكان همايون قد حمل معه من ايران الى الهند ثلاثة من أشهر الخطاطين الايرانيين وهم: خواجة أحمد المؤتمني القزويني، وشمس الدين الكاشي، ومير قاسم، فكانوا من أساتذة خط النسخ.

كان أبو الفضل علامي ـ وزير السلطان اكبر ـ ذا خط جميل. كما كان الشاعر فيضي، والشاعر عرفي، وأمير الامراء عبد الرحيم خان خانان، خطاطين أيضاً.

في أعقاب مقتل مير عماد الحسيني في ايران، هاجر ثلاثة من تلامذته وهم آقا عبد الرشيد، وسيد علي التبريزي، وخواجة عبد الباقي، الى الهند والتحقوا ببلاط شاه جهان. وقد استقبلهم هذا الامبراطور البابري ولقّبهم بألقاب مثل جواهر القلم، والياقوت. وبلغ هذا الفن ذروته في عهد الامبراطور اورنك زيب الذي كانت له يد في هذا الفن أيضاً(٦٥).

٤ ـ حياكة السجاد

حياكة السجاد، فن ايراني كالرسم. وذكر المؤرخ ابو الفضل علامي ان الامبراطور الهندي اكبر، كان يمتلك ارقى انواع السجاد، لأنه كان يستخدم حرفيين ماهرين ومن اصحاب التجربة في هذا المجال، وقد استطاعوا صناعة الكثير من النماذج الرائعة. وكان يؤتى بحائكي السجاد من شتى المدن الايرانية مثل اصفهان، وكرمان، وسبزوار، ويُستخدمون في اهم مراكز حياكة السجاد في اكره، وفتحبور، ولاهور.

ويمكن ان يُفهم من صور السجاد في الرسوم والمنمنمات ان السجاد الهندي كان واقعاً تحت تأثير السجاد الايراني. وكان حائكو السجاد الهنود يعملون تحت اشراف الايرانيين، ويقلدون النماذج الايرانية. ويمكن مشاهدة الكثير من هذه النماذج في شتى المتاحف، لاسيما في متحف المهراجا جايبور، الذي يضم سجادة تدعى بالاصفهانية الهندية، ذات لون بني يميل الى الاحمر والبرتقالي.

اخذ الهنود ينصرفون عن نقوش الأزهار والنباتات في سجادهم الى نقوش الأشخاص. ويكشف هذا اللون من السجاد عن حرية اكبر لدى الهنود مما هو لدى الايرانيين. وتكشف نماذج السجاد في متاحف واشنطن، وبوستون، ومتروبوليتن عن اسلوب خاص في الحياكة والنقش تميز بها عهد شاه جهان.

تلك النماذج، مقتبسة من نماذج السجاد الهراتي، لكن نقوش الأزهار منتزعة من الاسلوب الهندي مع ظهور بعض التغييرات. وحاشيتها هندية تماماً، ونقوشها عبارة عن ازهار ونباتات، وأرضيتها خضراء وزرقاء. وقد استُخدم في حياكتها الصوف الناعم الممتاز الشبيه بالحرير.

بلغ هذا الفن ذروته في عهد شاه جهان، وقد تفوق فنانو السجاد الهنود على أساتذتهم الايرانيين. وهذا ما تؤيده نماذج سجاد تلك الفترة التي امتازت بتلاوينها ونقوشها البديعة(٦٦).

٥ ـ النسيج

ترجع هذه الصناعة في الهند الى عصور قديمة جداً. ومن الأقمشة المشهورة الى اليوم في الهند: الشيت، والأقمشة القطنية الرقيقة، والأقمشة الكتانية.

كانت الاقمشة البابرية تخضع لاشراف البلاط، ويلاحظ عليها مزيج من الأساليب الايرانية والهندية. وكان الهنود قد اقتبسوا بعض اساليب النسج الايراني، ولكنّ بعضهم قد تفوق في ذلك حتى على أساتذته الايرانيين، كما هو حال السجاد.

الأقمشة المخملية التي يعود معظمها الى عهد شاه جهان (١٠٣٧ ـ ١٠٦٩ هـ)، نادرة جداً، وهي مزدانة بنقوش الأزهار والنباتات، وشبيهة برسوم تلك الفترة.

تطور خلال هذا العصر، النسيج الحريري المذهَّب بشكل كبير في الهند، واشتهرت في هذا المضمار مراكز كثيرة اشهرها لاهور، واورنك آباد في الدكن، وتشندري في غواليو، وبنارس، وأحمد آباد. وكان هذا اللون من النسيج تخاط منه

ملابس رجالية ونسائية، ويتميز بكثرة الألوان.

الأحزمة الهندية الجميلة، تُعد من أثمن منسوجات العالم، وكانت تُصدَّر الى سائر مناطق العالم. والنماذج البارزة لها، تلك المحفوظة في متحف متروبوليتن بنيويورك.

التطريز والحياكة اليدوية، من الفنون التي كانت معروفة في الهند آنذاك، وكانت تتم على الأقمشة القطنية، وعلى العمائم، والألبسة، والشالات والوسائد. ويُعد الشال الكشميري، أشهر المنسوجات الهندية منذ القرن ١٢ م، وقد اقتُبست بعض انواعه من الاسلوب الايراني الذي يتميز بالتطريز والنقوش الزهرية وذات الشكل المخروطي.

كان يسود في الهند اسلوبان لتزيين الأقمشة منذ القدم: الاول ختم القماش بقطع خشبية حُفرت عليها بعض النقوش، والثاني بواسطة الصباغة التي بلغت اوج تطورها خلال هذا العصر، والتي امتزجت بالرسم أيضاً. وكان هذا اللون من القماش الذي يدعى «بولامبور» (Polampor) ـ يزدان بأشكال وصور الانسان والأشجار عادة(٦٧).

هوامش الفصل الثاني:

١ ـ الشيخ ابو الفضل مبارك، اكبر نامه، باشراف غلام رضا الطباطبائي، طهران، مؤسسة الدراسات الثقافية، ١٩٩٣، ص ١٣٨.

٢ ـ بايزيد بيات، تذكرة همايون وأكبر، تصحيح محمد هدايت حسن، طهران، دار أساطير للنشر، ص ٣.

٣ ـ الشيخ ابو الفضل مبارك، سابق، ص ٢٠٥.

٤ ـ نفس المصدر، ص ١٩٥.

٥ ـ س، ف، دولافوز، تاريخ الهند، ترجمة محمد تقي فخر داعي الجيلاني، لجنة المعارف، ١٩٣٧، ص ١٦١.

٦ ـ نفس المصدر، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٥.

٧ ـ رياض الاسلام، تاريخ العلاقات بين ايران والهند، ترجمة محمد باقر آرام وعباس قلي غفاري فرد، طهران، امير كبير، ١٩٨٨، ص ٢٧١.

٨ ـ نفس المصدر، ص ٢٧٢.

٩ ـ عبد الرضا هوشنغ مهدوي، تاريخ العلاقات الخارجية الايرانية، طهران، امير كبير، ج ٦، ١٩٩٨، ص ٩٨.

١٠ ـ رياض الاسلام، سابق، ص ٢٧٣.

١١ ـ نفس المصدر، ص ٢٧٥.

١٢ ـ نفس المصدر، ص ٣٣٩.

١٣ ـ احمد مير فندرسكي، ظهور وسقوط امبراطورية الاستعمار البرتغالي في الهند،

طهران، ١٩٦٢، ص ٣١.

١٤ ـ برايان غاردنر، شركة الهند الشرقية، ترجمة كامل حلمي ومنوجهر هدايتي، طهران، ٢٠٠٤م، ص ٣١.

١٥ ـ احمد محمود الساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية والباكستانية وحضارتهم، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٠، ص ٣٦٥.

١٦ ـ برايان غاردنر، سابق، ص ٥٨.

١٧ ـ احمد محمود الساداتي، سابق، ص ٣٦٦.

١٨ ـ س. ف. دولافوز، سابق، ص ١٥٨.

١٩ ـ برايان غاردنر، سابق، ص ٩٥.

٢٠ ـ ش. ف. دولافوز، سابق، ص ١٩٣.

٢١ ـ احمد محمود الساداتي، سابق، ص ٤٣٢.

22 - Encyclopaedia of Islam' vo1.5.s.v. (Mughals)' (by Athar Ali)' Leiden' E.J. Brill' p.320.

23 - Raj Kumar' (Survery of Medieval India)' New Dehli' 1999' vo1.11' p.151.

24 - Athar Ali' op. cit.' p.320.

25 - Ibid' p.321.

26 - Raj Kumar' op. cit. p.154.

٢٧ ـ آن ماري شيمل، الأدب الاسلامي الهندي، ترجمة يعقوب آجند، طهران، امير كبير، ١٩٩٤، ص ٣٧ ـ ٣٨.

٢٨ ـ محمد فتوحي، نقد الخيال، نقد أدبي للمذهب الهندي، ١٩٩٢م، ص ١٤٤.

٢٩ ـ فيضي الدكني، ديوان فيضي، تصحيح اي دي ارشد، مقدمة حسين آهي، طهران، فروغي، ١٩٨٣.

٣٠ ـ موسوعة الأدب الفارسي، تحت اشراف حسن انوشة، طهران، منظمة الطبع والنشر في وزارة الارشاد الاسلامي، ١٩٩٦ م، ج ٤، الفصل ٣، ذيل «فيضي الدكني»، (حميد حجتي).

٣١ ـ هـ توفيق سبحاني، نظرة الى الادب الفارسي في الهند، طهران، ١٩٩٨ م، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

٣٢ ـ موسوعة الأدب الفارسي، ج ٤، الفصل ٢، ذيل «طالب الآملي»، (جواد شريفي).

٣٣ ـ موسوعة الادب الفارسي، ج ٤، الفصل ٣، ذيل «صائب التبريزي»، (حميدة حجتي).

٣٤ ـ محمد رضا شفيعي الكدكني، شاعر في هجوم المنتقدين، طهران، ١٩٩٦ م، ص ٦٩ ـ ٨٠.

٣٥ ـ موسوعة الأدب الفارسي، ج ٤، الفصل ٣، ذيل «حزين اللاهيجي»، (حميدة حجتي).

٣٦ ـ نفس المصدر، ذيل «بيدل الدهلوي»، (حميدة حجتي).

٣٧ ـ غلام سرور، «الشعراء من أصل ايراني في شبه قارة الهند»، مجلة الهلال، ج ١٠، العدد ٤، ص ١٨ ـ ١٩.

٣٨ ـ موسوعة الادب الفارسي، ج ٤، الفصل ٢، «شيداي فتحبوري»، «حسين برزكر».

٣٩ ـ اطهر عباس الرضوي، تاريخ التصوف في الهند والباكستان، طهران، ١٩٨٦، ص ٦٠ ـ ٦١.

٤٠ ـ غلام علي آريا، الطريقة الجشتية في الهند وباكستان، طهران، ١٩٨٦، ص ٦٠ ـ ٦١.

٤١ ـ غلام علي آريا، سابق، ص ٦٩ ـ ٧٤.

٤٢ ـ عباس الرضوي، سابق، ص ١٤١ ـ ١٥٢.

٤٣ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ١١، ٢٠٠٢ م، «بختيار كاكي»، (غلام علي

آريا).

٤٤ ـ عباس الرضوي، سابق، ص ١٩٠ ـ ١٩٩.

٤٥ ـ غلام علي آريا، سابق، ص ٥٥.

٤٦ ـ عبد الحسين زرين كوب، بحث في تصوف ايران، طهران، امير كبير، ج ٣، ١٩٨٨ م، ص ٧١.

٤٧ ـ علي بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب، تصحيح جوكوفسكي، طهران، مكتبة طهوري، ج ٢، ١٩٩٢، ص ١٨ ـ ١٩.

٤٨ ـ موسوعة الأدب الفارسي، ج ٤، الفصل ١، ذيل «امير خسرو الدهلوي»، (حسين برزكر).

٤٩ ـ مالدين هالايد وهرمان غوتس، الفن الهندي الايراني، والهندي الاسلامي، ترجمة يعقوب آجند، طهران، ١٩٩٧ م، ص ٤٨.

٥٠ ـ مالدين هالايد، سابق، ص ٦١.

٥١ ـ اباكخ، معمارية الهند، ترجمة حسين سلطان زاده، طهران، مكتب البحوث الثقافية، ١٩٩٤ م، ص ١٣ ـ ١٤.

٥٢ ـ نفس المصدر، ص ١٤.

٥٣ ـ نفس المصدر، ص ٩٨.

٥٤ ـ ويل ديورانت، الشرق (مهد الحضارة)، ترجمة احمد آرام، ج ٣، ١٩٩١ م، ج ١، ص ٦٨٥.

٥٥ ـ اباكخ، مصدر سابق، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

٥٦ ـ م. س. ديماند، مرشد الصنائع الاسلامية، ترجمة عبد الله فريار، طهران، ١٩٥٧، ص ٦٩.

٥٧ ـ كريستين برايس، تاريخ الفن الاسلامي، ترجمة مسعود رجب نيا، طهران، ١٩٦٨ م، ص ١٧٣ ـ ١٧٥.

٥٨ ـ م. س. ديماند، سابق، ص ٧١.

٥٩ ـ نفس المصدر، ص ٧٢.

٦٠ ـ نفس المصدر، ص ٧٣.

٦١ ـ تاراتشند، تأثير الاسلام على ثقافة الهند، ترجمة علي بيرنيا وعز الدين عثماني، طهران، ١٩٩٥، ص ٣٣١.

٦٢ ـ م. س. ديماند، سابق، ص ٧٥.

٦٣ ـ علي اصغر حكمت، بلاد الهند، طهران، جامعة طهران، ١٩٥٨، ص ١٢٦.

٦٤ ـ سوامي آناندا كومارا، مقدمة على فن الهند، ترجمة امير حسين ذكرغو، طهران، ٢٠٠٤ م، ص ١٨٣.

٦٥ ـ علي أصغر حكمة، سابق، ص ١٢٦ ـ ١٢٨.

٦٦ ـ م. س. ديماند، سابق، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

٦٧ ـ نفس المصدر، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

الفصل الثالث

الصفويون

أسس الصفويون في عام ٩٠٧ هـ دولة يمكن اعتبارها درّة عقد الحكـومات الايرانية بعد الاسلام. فهذه الدولة التي دامت ما يزيد عن قرنين من الزمن، تختلف عن الدول والحكومات التي سبقتها، والى حـد مـا عـن التي تـلتها. وكـان مـن الضروري مرور قرنين من الزمن كي يصبح بمقدور طريقة التصوف ان تقدم لأول مرة في تاريخ ايران مشروعاً محكماً بوحي من التعاليم الشيعية ليكون منطلقاً لآثار ونتائج طويلة الأمد فى تاريخ ايران خلال العصر الاسلامي. فـالصفويون احـيوا الهوية الايرانية من جديد بعد ثمانية قرون من حكم العناصر الأجنبية في ايـران، وعملوا على ايجاد بلد مستقل لازالت حدوده الجغرافية والسياسية قائمة الى يومنا هذا، ومعبّرة عن امة ذات هوية ايرانية ـ اسلامية.

كان من ابرز خصوصيات الدولة الصفوية: الاعتراف رسمياً بالمذهب الشيعي واتخاذه مذهباً للدولة، والتطور في الحقول الزراعية والصناعية والتجارية، وازدهار الفن والهندسة المعمارية، وتأسيس جيش منظم، وتبني سياسة خـارجـية قـوية. ولهذه الاسباب وغيرها، استقطب هذا الجزء مـن تـاريخ ايـران اهـتمام البـاحثين

والمحـققين اكثر من أية مرحلة اخرى، لاسيا المسـتشرقين والمـهتمين بـالشؤون الايرانية.

ما سنتطرق اليه لاحقاً، عبارة عن نظرة عامة وسريعة عـلى شـتى الشـؤون السياسية والاجتماعية والثقافية والفنية في العصر الصفوي، عسى ان نسلط شـيئاً من الضوء على العظمة القديمة لايران الاسلامية.

الوضع السياسي للدولة الصفوية قابل للاهتمام والمتابعة من زوايا عديدة، أهمها:

أ ـ ظهور الدولة الصفوية وانقراضها

هناك إختلاف في وجهات النظر بين الباحثين والمحـققين بشأن اصـل الاسرة الصفوية، وهل هي عربية ام تركية ام كردية ام ايرانية. فبعض كتب النسب مثل صفوة الصفاة(١)، وسلسلة النسب(٢)ترى ان هذه الأسرة تـرجـع في نسـبها الى الامام موسى الكاظم (ع)، وبالتالي الى الامام علي (ع)، امـام المـذهب الشـيعي الأول.

اول فرد في هذه الأسرة تتوفر حوله بعض المعلومات القليلة هو فيروزشاه بن زرين كلاه الذي كان يعيش في ناحية أردبيل خلال القرن الخامس الهجري(٣). وتزداد المعلومات لاسيا خلال الفـترة الكـائنة بـين ولادة الشـيخ صـفي الديـن الأردبيلي (٦٥٠ هـ) وزمان تأسيس الدولة الصفوية، ويمكن رصـد الكـثير مـن الأعمال والنشاطات التي جرت خلال هذه الفترة والتي تكللت بـتأسيس الدولة الصفوية(٤).

كان الشيخ صفي الدين قد نزع نحو الزهد والعرفان، لذلك انطلق نحو شـيراز للاسترشاد بالشيخ غيب الدين بزغوش، لكن الشيخ تـوفي قـبل وصـول صـفي الدين(٥). فأخذ يحضر عند الشيخ زاهد الجيلاني فأصبح مقرباً لديـه، ثم تـولى رئاسة الطريقة الزاهدية بعد وفاته(٦). وانطلاقاً من هذا المقام المعنوي المهم وهذه

القاعدة المؤثرة، انبرى الصفويون للتبليغ والارشاد خلال قرنين من الزمن لاسيما بين تركمان غرب ايران والأناضول الشرقية، والذين أصبحوا فيما بعد القوة الفدائية للدولة الصفوية. فكانت هذه الدولة أشبه بالخيمة التي استندت الى عمود القوى التركمانية القوية التي انخرطت في صفوف الطريقة الصوفية الصفوية.

حينما أصبح الشيخ صفي الدين رئيساً للطريقة الزاهدية، تغير اسمها الى الطريقة الصفوية، وبدأ عهد جديد في الدعوة النشطة لهذه الطريقة، ثم تحولت بمرور الزمن من طريقة صوفية ذات اهمية محلية الى حركة ذات تأثير في ايران، وسوريا، وآسيا الصغرى(٧).

في عام ٧٣٥ هـ حل الشيخ صدر الدين موسى محل أبيه الذي شيد ضريحاً لقبره(٨)، وحوّله الى مركز ومقر لأتباع الطريقة الصفوية. وأخذ يزداد عدد الشيوخ الصفويين بتأثير التبليغ المعنوي. واستمرت النشاطات التبليغية والارشادية حتى نزل شيوخ خانقاه أردبيل الى الميدان السياسي تدريجياً، سيما بعد فراغ الساحة السياسية في أعقاب انهيار الامبراطورية الايلخانية، وضعف الحكومات المحلية وتشرذمها.

كان التصوف أحد مقومات الدولة الصفوية. وأخذت تتضح الماهية الشيعية للتعاليم شبه الخفية للطريقة الصفوية منذ عام ٧٩٣ هـ وهو العام الذي تولى فيه خواجه علي الرئاسة المعنوية للطريقة الصوفية(٩). وبذلك يستخدم الصفويون قوة معنوية جديدة لتأسيس دولتهم تتمثل في المذهب الشيعي الاثني عشري الذي يشترك مع التصوف في الانتساب الى الامام علي (ع).

في عام ٨٣٠ هـ بلغ ابراهيم مقام المرشد الكامل، حيث استمرت في عهده النشاطات الارشادية بين الصوفية الصفوية. ثم اختير الشيخ جنيد لرئاسة هذه الطريقة في عام ٨٥١، فكان لديه ميل واضح نحو السلطة الدنيوية، ولذلك كان اول زعيم صفوي يتلقب بالسلطان. وأخذ ينطلق لتحريك أتباعه ومريديه وتحريضهم على الجهاد ضد الكافرين، فأدخل روح القتال والجهاد الى طريقة التصوف(١٠).

لم يكن الدخول الى الميدان السياسي قابلاً للتحقق آنذاك من دون مناهضة او مسايرة الحكومات والدول القائمة. وانطلاقاً من ذلك كانت دولة القره قوينلو ترى في الصفويين تهديداً لهم فقررت التصدي لهم، بينما سعت دولة الآق قوينلو استخدام القوة الصفوية لضرب عدوتها دولة القره قوينلو وبهذه الطريقة دخل الصفويون الى ميدان التكتلات السياسية.

في عام ٨٦٠ هـ حل حيدر محل جنيد الذي قُتل في الحرب ضد الشروانشاهيين، فقُتل هو أيضاً في الحرب ضدهم عام ٨٩٣ هـ(١١)، فحلّ محله علي الذي لقّب نفسه بلقب الامبراطور(١٢). فأثارت هذه الأعمال الصفوية قلق حلفائهم في دولة آق قوينلو، فاتخذت هذه الدولة سياسة ملاحقة الصفويين وتصفيتهم، فقتلت زعيمهم علياً. فخلّفه اسماعيل الذي كان عمره سبع سنوات. وأصرت دولة آق قوينلو على قتله أيضاً، فحمله انصاره من أردبيل الى لاهيجان وأخفوا أمره(١٣).

تأسيس الدولة الصفوية

ظل اسماعيل مختفياً في منطقة لاهيجان على مدى خمس سنوات، لكنه كان على اتصال بمريديه. وقد وفّر الضعف الذي اخذ يدب الى دولة قره قوينلو بسبب الحروب بين امرائها، الفرصة لاسماعيل، فعاد الى أردبيل عام ٩٠٥ هـ وأخذ يدعو مريديه الى نفسه، وخرج بهم لقتال الشروانشاهيين فثأر منهم لجنيد وحيدر، ثم زحف نحو دولة قره قوينلو فقضى عليها ودخل الى تبريز فتتوج عام ٩٠٧ هـ(١٤)، وقد بلغ من العمر ١٣ عاماً وكان لابد من توجيهه وارشاده من قبل أصحاب الخبرة والتجربة.

في نفس ذلك اليوم، أعلن الشاه اسماعيل المذهب الشيعي مذهباً رسمياً للدولة الصفوية، وشمر عن ساعد الجد لنشر هذا المذهب وتقويته(١٥). واختيرت تبريز عاصمة للدولة الصفوية والتي كانت تتميز بمواصفات وخصوصيات العاصمة من

بين جميع المدن الكائنة في غرب وشمال غربي ايران. وانصرف الشاه اسماعيل لتصفية حسابة مع جميع أدعياء الملك والسلطة، وقضى عليهم واحداً تلو الآخر(١٦). ثم أخذ يشتبك منذ عام ٩١٨ هـ في معارك مع الاوزبك الذين كانوا يغيرون باستمرار على حدود ايران الشرقية والشمالية الشرقية. وقد ألحق هزيمة قاسية بهم في معركة مرو، لكنه انهزم أمامهم في معركة غجدوان حيث بعث قواته لدعم ظهير الدين بابر التيموري(١٧). وكانت لهذه الهزيمة جذور في اعمال واصلاحات الشاه اسماعيل. والحقيقة هي ان الدولة الصفوية قد قامت اعتماداً على العناصر التركمانية وقتالها واستبسالها. ومن الطبيعي ان يطالب هؤلاء بنصيب اكبر في الدولة والمناصب. وهذا أمر لم يكن خافياً على الشاه اسماعيل، لكنه كان قلقاً من احتمال ان يؤدي اعطاء مثل هذه الامتيازات لتلك العناصر التي راح يطلق عليها اسم الـ «قزلباش»، الى تحجيم سلطانه وصلاحياته. ثم ان القزلباش وان كانت عناصر قتالية ممتازة، لكنها لم تكن تصلح للشؤون الادارية. وكان الايرانيون يرون انهم أولى بتلك المناصب الحكومية والسياسية لما لديهم من تجربة وخبرة في هذا المجال. لذلك رأى الشاه اسماعيل ان زج القزلباش في معارك مع التاجيك سيعمل على اضعاف القزلباش ويحد من قوتهم المتزايدة من جهة، ويسمح بادارة شؤون البلاد بشكل أفضل من جهة اخرى. وقد أدى هذا الاتجاه الى ظهور نزاع مستمر في الدولة الصفوية بين أصحاب القلم وأصحاب السيف(١٨).

لهذا السبب بالذات، رأى القزلباش ان القتال تحت امرة الأمير نجم الثاني يحطّ من شأنهم، فكانت الهزيمة في معركة غجدوان افرازاً لذلك. وكان هذا فصلاً جديداً وبداية لتكتلات القزلباش في عهد اسماعيل الصفوي والتي انتهت الى وفاة يار أحمد الاصفهاني.

وكان من الصعب على العثمانيين ظهور دولة شيعية منافسة تسيطر على جزء كبير من العالم الاسلامي. لذلك أدت التعارضات العقائدية والأعمال الاستفزازية لأنصار الصفوية في الأناضول، وتدخل الصفويين في شؤون العثمانيين السياسية،

وغيرها، الى وقوع معركة جالدران بين العثمانيين والصفويين عام ٩٢٠ هـ فانهزم الصفويون هزيمة مُرّة فيها، اذ فضلاً عن الخسائر الفادحة في الأرواح والأموال، وقعت عاصمة الصفويين تبريز تحت الاحتلال العثماني. وقد مال الشاه اسماعيل بعد تلك المعركة الى العزلة ولم يقم خلال المدة المتبقية من عمره وعهده بأية أعمال خاصة.

مرحلة التثبيت

توفي الشاه اسماعيل الاول في عام ٩٣٠ هـ فخلفه ابنه طهماسب، الذي لم يكن عمره يزيد عن ١٢ عاماً(١٩). وينبغي ان يُعد العهد الطويل للشاه طهماسب (٩٣٠ ـ ٩٨٤ هـ)، عهد تثبيت الدولة الصفوية لأنه كان مهيمناً بشكل جيد على الأوضاع الداخلية والسياسة الخارجية للبلاد.

في بادئ الامر، وجد امراء القزلباش ورؤساؤهم ـ الذين نسوا الى حد ما النظام المتداول في سلسلة مراتب المريد والمراد ـ الفرصة مناسبة لاستغلال طهماسب الصبي للحصول على مزيد من الامتيازات واستعادة مواقعهم التي زعزعها التاجيك. ولذلك لم يعترفوا بـ«ديو سلطان» الذي أوصى به الشاه اسماعيل ان يكون وصياً على طهماسب وأمير أمرائه(٢٠).

انصرفت فترة مهمة من عهد الشاه طهماسب الأول، لاطفاء فتن القزلباش الذين كانوا يطالبون بمناصب حكومية مهمة. فكانت لتلك الحروب الداخلية تأثيرات ضارة جداً على الدولة الصفوية الفتية ووفرت فرصة جيدة لأعدائها، لاسيما الاوزبك الذين هاجموا خراسان(٢١)، فاضطر «ديو سلطان» لمجابهتهم.

استطاع الشاه طهماسب ان ينجح فيما بعد، في فرض سيطرته على القزلباش الذين زعزعوا بتكتلاتهم وأطماعهم أركان الدولة الصفوية، ويطبّق انضباطاً خاصاً على امراء القزلباش ورجال الدولة. لكنّ هذا الانضباط أخذ ينفلت في السنوات

الأخيرة من عهد الشاه طهماسب، فأخذ القزلباش يتدخلون في كافة الامور. وحصل اختلاف فيما بينهم أيضاً في مَنْ يخلف طهماسب، فانحاز البعض الى حيدر ميرزا، والبعض الآخر الى اسماعيل ميرزا(٢٢). فكانت النتيجة لصالح اسماعيل ميرزا.

كان الشاه طهماسب قد هزم الاوزبك في معركة جام عام ٩٣٥ هـ(٢٣)، واستطاع من خلال استخدام اسلوب الحرب الدفاعية وقوات المدفعية ان يحافظ على وحدة الدولة الصفوية لما يزيد عن نصف قرن. لكن اوضاع هذه الدولة اضطربت خلال العهد القصير جداً للشاه اسماعيل الثاني (٩٨٤ ـ ٩٨٥ هـ)، وعهد السلطان محمد خدابنده (٩٨٥ ـ ٩٩٦ هـ) لاضطراب اوضاع البلاط وتدخلات افراد القزلباش(٢٤)، الى ان حل عهد الشاه عباس الأول.

عصر القوة

كانت اوضاع ايران مضطربة تماماً قبل ان يمسك الشاه عباس بزمام الامور في البلاد. فالشاه محمد خدابنده، فضلاً عن الضعف الشديد في بصره، كان رجلاً ضعيفاً، بحيث باتت شؤون البلاد تتلاعب بها زوجته من جهة، والقزلباش من جهة اخرى. وكان العثمانيون قد أحجموا عن مهاجمة ايران والتعرض لسلطان الصفويين تطبيقاً لمعاهدة صلح أماسية التي عقدت بين الدولتين عام ٩٦٢ هـ لكنهم حينما شاهدوا الأوضاع المضطربة في ايران استأنفوا نزاعهم معها، ونقضوا تلك المعاهدة في عام ٩٨٦ هـ(٢٥)، واحتلوا المدن الايرانية في غربي ايران وشمالها الغربي. ولم تعمل تلك التهديدات الأجنبية على دفع قادة القزلباش على انهاء صراعاتهم، وانما تمادوا في ذلك الى درجة بحيث دبّروا مكيدة قاموا من خلالها بخنق مهر عليا(٢٦) ـ زوجة الشاه محمد خدابنده وأم الشاه عباس ـ وقتلوا حمزة ميرزا، ابن الشاه محمد(٢٧).

في ظل مثل تلك الأوضاع التي كان فيها كيان الدولة الصفوية يتعرض للتهديد

من الداخل والخارج، توجه الشاه عباس من خراسان الى قزوين، وتتوج عام ٩٩٦ هـ وبادر بمجرد امساكه بزمام الامور الى القيام بسلسلة من الاصلاحات والأعمال المهمة التي تمكن بها من اخراج ايران من الضعف وأضفى على الدولة الصفوية من القوة والهيبة والمكانة بحيث ذاع صيتها في سائر أرجاء العالم، ووجد سلاطين اوربا وبابوات روما انفسهم مضطرين لارسال سفرائهم اليها بكل تواضع(٢٨)، مع استقبالهم لسفراء الدولة الصفوية باحترام وتقدير. واستمرت تلك العظمة حتى نهاية عهد هذا الامبراطور الصفوي.

الشاه عباس الذي يدين في توليه العرش لقبيلتي استاجلو وشاملو، من خلال مؤامرة دبّرها ضد ابيه(٢٩)، والذي كان قد شاهد عن كثب جميع الاعمال الوقحة التي قام بها افراد قوات القزلباش بما فيها خنق امه، كان ينبغي عليه ان يضع حداً لتلك الأعمال وذلك النفوذ المتزايد لهؤلاء في الدولة الصفوية كي لا يقع هو الآخر ضحية لمؤامراتهم ودسائسهم. لذلك تصدى لهم بقوة وحزم وأخذ يستبدلهم بجنود كرجيين وشراكسة وأرمن، استطاع ان يصوغ منهم جيشاً منظماً جهزه بالأسلحة النارية والمدفعية اعتماداً على العلم العسكري الغربي لاسيما الخدمات التي قدمها الأخوان شرلي(٣٠). واستخدم هذا الجيش الجديد لقمع قوات القزلباش، وفرض الأمن على البلاد، واصلاح الأوضاع الاقتصادية.

في اعقاب تلك الاصلاحات، وبعد الهزيمة التي الحقها الشاه عباس بالاوزبك في معركة رباط بريان(٣١)، حل العهد الذي ينبغي فيه ان يواجه العثمانيين بقوة، واستعادة المدن التي سيطروا عليها في بداية عهده. فاستعاد تلك المدن جميعاً، ثم استولى على بغداد التي كان العثمانيون قد سيطروا عليها في عهد الشاه طهماسب(٣٢).

واذا كان بمقدور الشاه عباس ان يواجه العثمانيين ويهزمهم، كان من الأسهل عليه ان يواجه الاوزبك والغوركانيين، لذلك كان زمام المبادرة بيده دائماً في تعامله مع الدول والحكومات المجاورة.

الشاه عباس كان يعلم انه لا يمكن ان يحكم من خلال السيف فقط، لذلك كان يولي للتجارة أهمية(٣٣)، بحيث يمكن ان يعد نموذجاً للشخصية المركنتلية(٣٤)، كما كان يتخذ مبدأ تطوير العلاقات مع البلدان الاوربية مثل فرنسا وانجلترا وألمانيا وروسيا والنمسا، فبعث الكثير من السفراء الى هذه البلدان، وكانت لديه مراسلات كثيرة معها(٣٥)، وهو ما يحكي عن نشاطه السياسي والدبلوماسي الواسع. وقد حققت كل الأعمال والنشاطات والاصلاحات الواسعة التي قام بها الى جانب استخدام قوة السيف والحزم، ازدهاراً عظيماً لايران بحيث جعلته يستحق عنوان «الشاه عباس الكبير». ولذلك يعتقد «شاردن» ـ وكان أوعى الغربيين الذين زاروا ايران ـ ان ايران قد ودّعت الازدهار والرخاء حينما ودّعها الشاه عباس الى العالم الآخر(٣٦).

الانهيار

السياسة التي اتخذها الشاه عباس في حبس الامراء قد حرم البلاط الصفوي من وجود شخصيات قوية وفاعلة باستطاعتها ان تديم مجد العهد العباسي. فبعد وفاة الشاه عباس خلفه ابنه الشاه صفي. وفي عصره تعاظمت سياسة تحويل الولايات الى ولايات خاصة، مما وجّه ضربات الى الكيان الدفاعي لتلك الولايات(٣٧).

أُسرة امام قلي خان القوية، التي قدمت خدمات جليلة في مقاطعة فارس والسواحل الايرانية الجنوبية، تم القضاء عليها واستئصالها خلال هذا العهد(٣٨).

توفي الشاه صفي عام ١٠٥١ هـ عن ٣٩ عاماً بينما كان يستعد لتجهيز جيش لاستعادة قندهار من التيموريين(٣٩).

جاء من بعده الشاه عباس الثاني، فكان كجده الشاه عباس الاول سلطاناً قوياً وهذا ما برهن عليه من خلال قتله لقورجي باشي وسائر عناصر القزلباش التي

ساهمت في قتل الوزير ساروتقي(٤٠). وكان يجلس في ديوان العدالة ثلاثة ايام في الاسبوع(٤١)، ويصغي لشكاوى الناس. واتسعت في عهده سياسة تحويل املاك الولايات الى املاك خاصة، بحيث اصبحت جميع املاك البلاد تحت تصرف السلطان تقريباً(٤٢). وأفلح هذا الامبراطور في الحفاظ على حدود امبراطوريته، واستعاد قندهار من الأسرة التيمورية في عام ١٠٥٨ هـ(٤٣).

حينما حلّ عهد الشاه سليمان، اخذت الدولة الصفوية تسرع نحو الانهيار والسقوط. وكان الحضور الجاد للعلماء في الميادين السياسية والدينية، قد ضيّق الخناق على المتصوفة الذين كانوا المؤسسين لهذه الدولة والمقومين لها. وقد بلغ اقصاء الصوفية ذروته في هذا العهد والذي كان قد بدأ منذ عهد الشاه عباس الاول وذلك من خلال استخدام الكرجيين والشركس.

الشاه سلطان حسين الذي رقي العرش عام ١١٠٥ هـ كان رجلاً ضعيفاً وغير مبال بشؤون البلاد. فازداد في عهده اضطراب الدولة الصفوية وبانت عليها علائم العجز العسكري. وأدرك الأفغان الغلجائيون ما باتت تعاني منه الدولة الصفوية من ضعف لاسيما في اعقاب الظلم الذي اقترفه ولاتهم في قندهار، فهاجموا ايران، واستولوا على اصفهان ـ عاصمة الدولة الصفوية ـ عام ١١٣٥ هـ منهين بذلك هذه الدولة الى الأبد(٤٤).

ب ـ العلاقات الخارجية

حينما تأسست الدولة الصفوية في ايران عام ٩٠٧ هـ كانت هناك الدولة العثمانية غربي ايران، والدولتان الاوزبكية والغوركانية الى الشرق والشمال الشرقي من ايران. وكان لدى الصفويين بعض العلاقات مع كل دولة من هذه الدول المسلمة. ولم تكن تلك العلاقات عدائية دائماً، وانما كانت ودية في معظم الأحيان رغم وجود بعض الاختلافات والتناقضات التي لم تكن اختلافات مذهبية وعقائدية فقط. ومما يبعث على الأسف هو أن الباحثين والمحققين قلّما اولوا اهتماماً

نحو هذا الجزء من تاريخ العلاقات الصفوية، اي تلك العلاقات الودية في مجالات الثقافة والسياسة والاقتصاد، التي كانت تربطها مع الدول المجاورة. ولابد من النظر الى هذه العلاقات من زاوية اخرى، وهي العلاقات التي كان يُنظر اليها من منظار العداء.

العلاقات مع الدول المجاورة

لاريب في ان محققي العصر الصفوي لاسيما المهتمين بالتاريخ الايراني، ينظرون الى العلاقات الخارجية لايران في العصر الصفوي من النافذة الدينية. صحيح ان اضفاء الرسمية على المذهب الشيعي وترسيخه في ايران، امر كان له تأثير كبير على التطورات السياسية والاجتماعية وكذلك على العلاقات الخارجية، ولكن لا ينبغي عدّه أهم عامل في ميدان العلاقات والسياسة الخارجية. بل ولا يصح النظر الى الصراعات بين ايران الشيعية وجيرانهامن منظار طائفي فقط. فهناك العديد من العوامل الاخرى المؤثرة في هذا المضمار والتي يُعد المذهب واحداً منها فقط وليس أهمها.

الاوزبك الذين انتهزوا فرصة ضعف التيموريين خلال فترة تأسيس الدولة الصفوية، تمكنوا من الاستيلاء على البلاد التي كانت تحت حكم الأسرة التيمورية وتحولوا الى قوة كبيرة في بلاد ماوراء النهر، ومن الطبيعي ان تكون لديهم علاقات مع ايران(٤٥). لكنهم نظراً لما يتميزون به من اخلاق بدوية وبما لديهم من حالات التعصب القبلي، كانوا يخترقون في بعض الأحيان حدود الدولة الصفوية ويشتبكون مع قواتها. لكن الدولة الصفوية كانت تتعامل معهم من موقع قوة في معظم الأحيان وكانت هي التي تخرج منتصرة من الميدان(٤٦).

طبعاً لابد من النظر من خلف حجاب العلاقات العدائية، الى العلاقات الودية أيضاً، سيا وأن ماوراء النهر كان مركزاً مهماً للثقافة، والأدب، والحضارة الايرانية. فكان هناك تبادل للسفراء بين الدولتين الصفوية والاوزبكية. وكان لابد للحجاج

الاوزبك من اجتياز الأراضي الصفوية من أجل الوصول الى الديار المقدسة وحج البيت الحرام. وهذا بحد ذاته يتطلب وجود علاقات ودية بين الدولتين. فكان الصفويون يفتحون بوجههم طريق الحج ويستقبلونهم بجفاوة عادة.

واذا كانت بعض الحروب والاشتباكات قد دارت بين ايران واوزبكستان، فلم تكن بفعل التضارب العقائدي فقط، وانما بسبب الأزمات الاقتصادية التي كان الاوزبك يعانون منها دائماً وانطلاقاً من طبيعتهم الجافة وأخلاقهم البدوية، فضلاً عن عدم وجود حدود جغرافية واضحة.

حينما ظهرت الدولة الصفوية الى الوجود، كان قد مضى وقت طويل على تأسيس الدولة العثمانية وتحولها الى قوة كبيرة مهيمنة على آسيا الصغرى والأناضول الشرقية، وتتطلع الى الاستيلاء على مناطق اخرى، مثل اوربا الوسطى، وجميع البلاد الاسلامية في الشرق الأوسط وشمال افريقيا(٤٧).

كانت العلاقات ما بين العثمانيين والصفويين علاقات مزيجة بالحرب والسلام. كما شهدت تلك العلاقات انعقاد العديد من معاهدات السلام. فكان السلام بالنسبة لكليهما أمراً مهماً جداً سيما العثمانيين الذين كانوا منهمكين في معارك طاحنة ومستمرة مع الاوربيين.

معظم الباحثين في العلاقات الايرانية العثمانية، ينظرون الى هذه العلاقات من نافذة المذهب والتعصب المذهبي، بينما لم يؤلف هذا الجانب سوى عامل واحد من مجمل العوامل التي كانت ذات تأثير على العلاقات ما بين الاثنين.

صحيح ان الامبراطورية العثمانية السنيّة كانت مستاءة من وجود الامبراطورية الصفوية الشيعية الى جانبها، ولكن كان هناك عامل آخر غير هذا ايضاً. فقد كانت حماية الشاه اسماعيل الصفوي للأمير العثماني مراد الذي تمرد على السلطان سليم، مؤثرةً في بروز معركة جالدران ايضاً. فقد استقبل الشاه اسماعيل هذا الامير الهارب بجفاوة وسمح له بالاقامة في ايران حتى وفاته(٤٨). كما كان دعم الشاه اسماعيل لخصوم السلطان سليم، من بين العوامل الاخرى التي اوغرت صدره ضد

الشاه الصفوي.

كانت معركة جالدران، اهم معركة اندلعت بين ايران والدولة العثمانية وقد انكسر فيها الشاه اسماعيل، واحتل العثمانيون عاصمته تبريز(٤٩)، لكن السلطان العثماني لم يلحق أي اذى بهذه المدينة وأهلها وتعامل معهم على اساس المروءة والانصاف، وأكرم وجوه المدينة وفضلاءها(٥٠).

اضطر السلطان سليم الى مغادرة تبريز بعد اسبوع واحد في اعقاب تمرد الانكشارية(٥١). وكان من اسباب تمردهم انهم رأوا ان محاربة الاخوة في الدين امر غير قابل للتبرير(٥٢). وهذا بحد ذاته يكشف عن ان التعارض المذهبي بين العثمانيين والايرانيين لم يكن بذلك المستوى الذي يتحدث عنه البعض.

ورغم انكشاف ضعف مدينة تبريز عسكرياً وضعف دفاعاتها، إلّا ان الشاه اسماعيل احتفظ بها كعاصمة للدولة الصفوية. ولم تنتقل العاصمة الى قزوين إلّا بعد فترة طويلة(٥٣). ولم تدخل الدولة الصفوية بعد تلك المعركة في أزمة حقيقية وواصلت مسارها.

في عهد الشاه الصفوي طهماسب، دخلت العلاقة بين الدولتين مرحلة جديدة في اعقاب التوقيع على معاهدة أماسية عام ٩٦٢ هـ(٥٤). واستمرت هذه المعاهدة نافذة المفعول طوال عهد الشاه الصفوي طهماسب والسلطان العثماني سليم. وتم بموجب هذه المعاهدة التي تعد أول معاهدة سلام بين الدولتين، تخلي ايران للدولة العثمانية عن اذربايجان الغربية وجزء من كردستان وبين النهرين والجزء الشمالي، من جورجيا، في مقابل اعتراف الدولة العثمانية بتعلق كل من ارمينيا، وأردهان، وكارتيل، وكاخت، وأذربايجان الشرقية بايران(٥٥).

وحدّدت هذه المعاهدة الحدود الجغرافية المشتركة بين البلدين، وسمحت للمسلمين بالتردد على الدولتين بدون عوائق(٥٦). وقد نقض العثمانيون هذه المعاهدة عام ٩٨٦ هـ مستغلين الضعف الذي المّ بها آنذاك(٥٧).

الشاه عباس الاول الذي ورث بلداً يعاني من كل تلك الأزمات والاختناقات، لم يكن بوسعه سوى التوقيع على معاهدة للصلح مع الدولة العثمانية عام ٩٩٨ هـ عُرفت بمعاهدة استنبول، وتخلى فيها عن بعض المناطق للدولة العثمانية(٥٨). لكنه استطاع بعد ذلك ان يستعيد هذه المناطق في اعقاب تنظيم شؤون البلاد وتأسيس جيش قوي منتظم(٥٩). ثم نجح خلال الفترة ١٠١٥ ـ ١٠١٦ في طرد آخر جندي عثماني من الأرض الايرانية التي تحددت حدودها بشكل واضح طبقاً لمعاهدة أماسية(٦٠). وفي اعقاب تلك النجاحات والانتصارات وقّع الشاه عباس على معاهدة استنبول الثانية من موقع قوة والتي أعادت الى الدولة الصفوية المناطق التي تخلت عنها في معاهدة استنبول الاولى(٦١).

في عهد الشاه صفي، استولى العثمانيون على بغداد، ووقّع هذا الملك الصفوي على معاهدة صلح قصر شيرين (زهاب) وذلك في عام ١٠٤٩ هـ فتنازل فيها للعثمانيين عن بغداد، والبصرة، وجزء من كردستان الغربية، فاستتب السلام بين ايران والامبراطورية العثمانية على مدى قرن كامل(٦٢). ويذهب بعض الباحثين الى اعتبار الرخاء الذي عم الدولة الصفوية وفراغة البال التي عاشها الناس في أعقاب التوقيع على هذه المعاهدة، جزءاً من العوامل التي ادت الى ضعف الدولة الصفوية وانقراضها في نهاية المطاف(٦٣).

نقض العثمانيون هذه المعاهدة في أعقاب سقوط الدولة الصفوية، فاحتلوا غرب ايران ورابطوا هناك الى ان اخرجهم نادرشاه(٦٤). والحقيقة هي انه تظافرت عوامل كثيرة ومتعددة في التأثير على العلاقة بين الدولتين العثمانية والصفوية، فضلاً عن عامل المذهب. فالذين يعتبرون الرسمية التي حظي بها التشيع في ايران، العامل الوحيد الذي يقف خلف الصراعات بين الدولتين الايرانية والعثمانية، لا يستطيعون الاجابة على السؤال التالي: لو كانت الدولة الصفوية ذات نزعة سنية، فهل كان ذلك يمنع الدولة العثمانية عن مهاجمتها، ويحول دون اندلاع الحروب بين الدولتين؟

ثم ان العلاقات بين ايران والدولة العثمانية، لم تكن علاقات عدائية على طول

الخط. فهناك معاهدات سلام وصداقة وتبادل للسفراء والتجار بين الجانبين. وكانت الخلافات بين الصفويين والغوركانيين أقل من الخلافات مع الاوزبك والعثمانيين، لأن الحدود المشتركة بين الدولتين الصفوية والغوركانية قليلة. وبصرف النظر عن قضية قندهار التي كان هناك نزاع حولها، لم يكن بينهما اي تضارب في المصالح. فكانت بين الجانبين علاقات سياسية واقتصادية وثقافية كثيرة.

كان الشاه اسماعيل الأول قد لبّى دعوة ظهير الدين بابر الذي وعده بأنه سيضرب النقود باسمه ـ اي باسم الشاه اسماعيل ـ اذا ساعده في الانتصار على الاوزبك(٦٥). واستعان خليفته همايون بالشاه طهماسب الأول للوصول الى السلطة(٦٦). وهذا يشير الى ان الدولة الصفوية كانت ذات قوة اكبر من الدولة الغوركانية، اي امبراطورية مغول الهند.

كانت هناك علاقات ودية كبيرة جداً بين ايران والهند، لاسيما على الصعيد التجاري. كما كان البلاط الغوركاني ملجأ ومأمناً لكثير من الشعراء والكتّاب الناطقين بالفارسية(٦٧).

العلاقات مع الدول الاوربية

العلاقات بين ايران والغرب، ذات خلفية طويلة، لكنها دخلت مرحلة جديدة في العصر الصفوي، وقد مدّ العديد من الدول الغربية يد الصداقة للدولة الصفوية. ولو اردنا دراسة تلك العلاقة مع جميع تلك الدول لكنا بحاجة الى بحث طويل، لكننا سنتناول هذا الموضوع بشيء من الايجاز.

كانت ايران جسراً يربط اوربا بآسيا على مدى التاريخ. وحينما استولى الأتراك العثمانيون على القسطنطينية اغلقوا طريق التجارة بين اوربا والشرق. فأخذ الاوربيون الذين كانوا بحاجة ماسة الى التجارة مع البلدان الآسيوية، يبحثون عن طريق آخر للوصول الى ايران، والهند، والصين.

في عام ٨٩٢ هـ نجح البحار البرتغالي بارثولومو دياز (Bartholomeu Dias) في أن يدور حول رأس الرجاء الصالح. ثم وصل مواطنه فاسكودي غاما بعد عشر سنوات الى الهند. ومعنى هذا ان الطريق البحري بين اوربا الغربية والشرق، قد اقيم قبل ثلاث سنوات من نشوء الدولة الصفوية في ايران. فالبرتغاليون اذن لم يلتفّوا فقط حول طوق البلدان الاسلامية الذي حرم ايران من الاتصال بالغرب لعدة قرون، وانما ذهبوا الى ما هو أبعد من البندقيين والقوى التجارية الاوربية الاخرى التي كانت تتاجر مع ايران عن طريق موانئ البحر المتوسط(٦٨).

وصل البرتغاليون(٦٩) بزعامة البوكرك الى جزيرة هرمز بالخليج الفارسي عام ٩١٢ هـ وأدركوا أهميتها الاستراتيجية والتجارية لذلك قاموا باحتلالها، وفرضوا الخراج على حاكمها. وقدم البوكرك من الهند الى جزيرة هرمز ثانية عام ٩٢٠ هـ وعزّز التواجد البرتغالي فيها. ولم يكن أمام الملك الصفوي الذي كانت تعوزه القوة البحرية والذي هُزِم تواً في معركة جالدران، سوى الصمت ازاء ما كان يحدث في هرمز(٧٠).

الشاه اسماعيل الصفوي الذي اضطر للصمت ازاء الاحتلال البرتغالي لجزيرة هرمز، سعى الى استخدام البرتغاليين ضد الدولة العثمانية، فتلق منهم جواباً ايجابياً، ووقّعوا على اتفاق يقضي بمدهم يد العون لايران ضد الدولة العثمانية في مقابل صرف ايران نظرها عن هرمز. لكنّ وفاة البوكرك حالت دون تنفيذ البرتغاليين لوعدهم. والنتيجة الايجابية الوحيدة التي تمخضت عن ذلك الاتفاق هي ان البرتغاليين علّموا الايرانيين كيفية استخدام الأسلحة النارية، مع تزويدهم لايران بمقادير من الأسلحة والمعدات الحربية خلال فترة الحرب التي خاضها الشاه طهماسب مع العثمانيين على مدى عشرين عاماً(٧١). ومنذ ذلك الحين ايضاً بدأ المبشرون النصارى بالعمل في هرمز، واستقرت في هذه الجزيرة مجموعة من المبشرين البرتغاليين وذلك في النصف الثاني من القرن العاشر.

كان هناك فرد يسوعي يدعى فرانسيسكو داكوشتا قد تحدث للبابا كليمنس

الثامن عن احتمال ان يدين الشاه عباس بالديانة المسيحية، فبعثه البابا الى ايـران لهذا الغرض، كما كان يرغب أيضاً في تحريض الشاه عباس عـلى محـاربة الدولة العثمانية(٧٢).

الأمر الذي لابد من الالتفات اليه في العلاقات ما بين ايران والعالم المسيحي هو ان الاوربيين كانوا يسعون لايفاد وفود تبشيرية متعددة الى ايران، ولم يكن هدف هذه الوفود التبشير فقط، وانما كانت تشاطاتهم ذات مرام سياسية ايضاً، من بينها حث الصفويين وتحريضهم ضد الدولة العثمانية.

ولاريب في ان الاوربيين لم يكونوا وحدهم يرغبون في التحالف مع ايران ضد الدولة العثمانية، وانما كان الايرانيون ينتهجون هذه السياسة ايضاً في بعض الأحيان. ومع ذلك كان الصفويون على علم بالسياسة الماكرة للاوربيين. وأنهم اذا كانوا قد سايروهم الى حد ما في هذا الاتجاه فلأنهم كانوا يجـنون بـعض المـنافع في ذلك. ولذلك كانوا يتجنبون التناغم مع السياسة الاوربية حينما يشعرون بضرورة عدم توسيع نطاق العداء مع العثمانيين. فقد رفض الشاه سليمان الاتحاد مع الروس ضد العثمانيين وقال ان عدم احترام الروس أفضل من نقض معاهدة الصلح مع العثمانيين. وقال صدره الأعظم ساروتقي للاوربيين الذين كانوا يضغطون على ايران للتصدي للدولة العثمانية ان من الخطأ ان يفتح المرء باب خلية النحل ويـضع نـفسه امـام لسعات النحل. ولذلك كان الصفويون حريصين جداً على الامساك بزمام المبادرة دائماً(٧٣).

ورغم فشل داكوشتا في مهمته التي جاء الى ايران من اجلها، ولكن نجح وفد آخر من الفرقة الاوغسطينية قدم الى ايران عام ١٠١٠ هـ في استحصال اذن من الشاه عباس بتأسيس صومعة وكنيسة(٧٤).

في عام ١٠٠٦ هـ وصل الى بلاط الشاه عباس مغامران انجليزيان هما السير انتوني شرلي، والسير روبرت شيرلي. وبعد عام من ذلك اوفد الشاه عباس السير انتوني شرلي الى اوربا حاملاً رسائل منه الى البابا وعدد من ملوك اوربـا مـثل

رودلف الثاني امبراطور روما، وملك بوهميا، وهنري امبراطور فرنسا، وفيليب الثالث ملك أسبانيا، وملك اسكوتلندا، وملك بولندا، وملكة بريطانيا، وحاكم البندقية، ودوق توسكانيا الكبير.

كانت مهمة السير انتوني استحصال دعم هؤلاء الملوك وحمايتهم للشاه الصفوي في مناهضته للعدو المشترك المتمثل بالدولة العثمانية. وقد رافقه في تلك المهمة أحد امراء القزلباش ويدعى حسين علي بيك. غير ان شرلي لم ينجح لا في هذه الزيارة ولا في الزيارة الاخرى التي قام بها عام ١٠٣٦ ـ ١٠٣٧(٧٥).

ينبغي ان يُعد القرن العاشر قرن البرتغاليين، من حيث المزايا التي حصلوا عليها من خلال العلاقة مع ايران. وسعى الانجليز بجد للالتفاف حول الجناح الشمالي للامبراطورية العثمانية، مثلما التفّ البرتغاليون حول الجناح الجنوبي للامبراطورية العثمانية من خلال اجتياز رأس الرجاء الصالح. ونجح انتوني جنكينسون بالقدوم الى ايران ممثلاً لشركة موسكوفي، مع حمله لرسائل من الملكة اليزابيث الى الشاه طهماسب. وكان الهدف من تلك الرسائل اقامة علاقات تجارية ما بين البلدين(٧٦).

لم يكن الشاه طهماسب راغباً في الحاق ضرر بمصالح التجار الأتراك الذين كانوا يتعاملون مع ايران عن طريق حلب والشام. ولذلك لم يرحب باقتراح التجار البريطانيين، وقطع المداولات معهم وهو يقول: «لسنا بحاجة الى صداقة الكفار».

وقدم وفد آخر من شركة موسكوفي الى ايران، فأصدر الشاه طهماسب هذه المرة مرسوماً أعفى فيه هذه الشركة من دفع الضرائب الجمركية، وسمح لأفرادها بالسفر الى جميع مناطق ايران وممارسة الأعمال التجارية، غير أن هذه الشركة لم تستثمر هذا المرسوم كما ينبغي، ولم تزدهر تجارة بريطانيا مع ايران حتى بعد مرور نصف قرن على ذلك(٧٧).

ايفان الرهيب، كان يفكر هو الآخر بالتحالف مع الصفويين للقيام بعمل عسكري مشترك ضد العثمانيين. فبعث سفيراً الى الشاه طهماسب عام ٩٧٦ هـ حاملاً معه بعض المدافع والبنادق فضلاً عن عدد من المدربين العسكريين. فرحب

الشاه الصفوي بذلك السفير وأعلن عن استعداده للتعاون مع القيصر الروسي بهذا الخصوص. ورغم ان روسيا كانت اقرب الى ايران من اوربا الغربية، لكنها لم تقم بأية خطوة عملية في أعقاب تلك الحركة السياسية(٧٨).

فضلاً عن المسار الشمالي الذي اختاره الانجليز للوصول الى ايران، جرّبوا كذلك المسار الجنوبي البري، فكان التاجر الانجليزي جان نيوبري، اول شخص انجليزي يصل الى هرمز عن هذا الطريق. وحينما عاد الى بلاده أخذ يشجع التجار الانجليز على التجارة مع ايران. وأزمع تجار شركة لوانت على تطوير وتوسيع تجارتهم مع ايران والهند عبر الطريق البري الذي يمر بسوريا وبلاد ما بين النهرين. لكن البندقيين والبرتغاليين أخذوا يخلقون لهم المشاكل(٧٩).

لم تكن مساعي البريطانيين في ايجاد طريق بري الى الخليج الفارسي ناجحة، بالضبط كما هو حال جهودهم في شق طريق الى الشرق عبر الأراضي الروسية. لذلك لم يكن أمامهم سبيل سوى اختبار الطريق البحري. ومن اجل النجاح في هذا المضمار، كان لابد لهم من وضع نهاية لسيادة البرتغاليين البحرية.

في عام ١٠٢٤ هـ أخذت شركة الهند الشرقية الانجليزية بالنفوذ الى السوق الايرانية بشكل تدريجي. فكان أصحاب هذه الشركة يحملون الأقمشة الى ايران، كما أقاموا لهم مراكز تجارية في شيراز واصفهان، وانتزعوا بعض الامتيازات من الشاه عباس(٨٠).

كان الشاه عباس يسعى من خلال منح تلك الامتيازات ان يحسّن الأوضاع التجارية من جهة، ويستخدم القوة البحرية الانجليزية ضد البرتغاليين من جهة اخرى للقضاء على التسلط البرتغالي على الخليج الفارسي(٨١).

بالرغم من نجاح الانجليز في انتزاع السيادة البحرية على الخليج الفارسي من البرتغاليين، ولكن سرعان ما ظهر الهولنديون منافسين حقيقيين للانجليز(٨٢). وحينما توفي الشاه عباس عام ١٠٣٨ هـ استطاع الهولنديون الحصول على امتيازات تجارية، وضغطوا على الشاه عباس الثاني كي يأذن لهم بابتياع الحرير،

فنجحوا في افشال سياسة انحصار تجارة الحرير بيد الشاه والتي كان الشاه عباس الأول قد اتخذها من قبل(٨٣).

في عام ١٠٧٤ هـ ظهرت فرنسا على المسرح، ونشطت البعثات التبشيرية الفرنسية في ايران وافتتحت لها مراكز في اصفهان. وحصل الفرنسيون فيما بعد على امتيازات تجارية شبيهة بتلك التي حصل عليها البريطانيون والهولنديون(٨٤).

في اواخر العصر الصفوي، بعث الشاه سلطان حسين وفداً الى فرنسا برئاسة محمد رضا بيك، للتباحث مع بلاط الامبراطور الفرنسي لويس الرابع عشر. وتم التوقيع على معاهدة بين ايران وفرنسا، لكنّ سقوط الدولة الصفوية حال دون العمل بتلك المعاهدة(٨٥).

نجحت شركة الهند الشرقية الانجليزية ان تعزز موقعها في ايران حتى نهاية العصر الصفوي. لكن هذه الشركة والشركات التجارية الاخرى جابهت ظروفاً حرجة وتعرضت لأضرار جسيمة في أعقاب سقوط الدولة الصفوية وظهور حالة الفوضى واللاأمن في البلاد. كما مني اقتصاد ايران وتجارتها بخسائر فادحة ايضاً(٨٦).

كان السفير الروسي «وليسنكي»، في ايران خلال الفترة الأخيرة من عمر الدولة الصفوية، قد بعث تقريراً الى حكومته يتحدث فيه عن ضعف الدولة الصفوية الشديد ويتوقع سقوطها عن قريب، وهذا ما شجع القيصر الروسي بطرس الكبير على التدخل في شؤون ايران. وحينما سقطت الدولة الصفوية احتل الروس بعض المناطق الايرانية(٨٧). كما كثّف البريطانيون الذين كانوا نشطين في ايران منذ فترة طويلة، من نشاطاتهم. فكانت روسيا وبريطانيا، البلدين المتنافسين على ايران في اعقاب انهيار الدولة الصفوية.

ما ينبغي التنويه اليه هو ان الملوك الصفويين لاسيما اسماعيل، وطهماسب، وعباس الأول، جنّدوا كل ما لديهم من قوىً وامكانات للحفاظ على استقلال البلاد وسيادتها وأراضيها، ونجحوا في اغلب الأحيان في ذلك. فقد دافع الصفويون

عن الحدود السياسية والهوية الوطنية على مدى قرنين من الزمن، سواء كان ذلك عن طريق الحرب والأعمال الدفاعية، او من خلال الطرق الدبلوماسية ومعاهدات السلام.

كانت علاقات الصفويين مع البلدان الاوربية تقوم بالأساس على مبدأ الاحترام المتبادل، وكان لديها معها تبادلات ومصالح تجارية. ورغم التنافس الذي كان قائماً بين تلك البلدان لاسيما انجلترا وهولندا وفرنسا، لم تستطع اية دولة منها ان تؤثر على القرار السياسي الايراني.

ج ـ الثقافة والحضارة

١ـ رسمية التشيع وافرازاته

ظهر التشيع الى الوجود بشكل واضح في أعقاب قيام بعض المسلمين مدافعين عن حق علي (ع) في خلافة الرسول محمد (ص) بعدما تجوهل هذا الحق في اجتماع السقيفة الذي عُقد بعيد وفاة النبي الاكرم محمد (ص). واستمر التشيع منذ ذلك الحين كمذهب الى جانب المذاهب الاسلامية الاخرى(٨٨). وأصبحت ايران أحد المراكز الأصلية لهذا المذهب(٨٩). وكان الشيعة ينظرون الى الخلفاء الامويين والعباسيين بعين الغضب، وقد يهبّون ثائرين عليهم.

في القرن الرابع الهجري نجح البويهيون الى حد ما في تحقيق الطموح الشيعي في حكم سياسي والخروج من سيطرة الحكام المنتمين الى المذاهب السنيّة. حيث استولى البويهيون الشيعة على اجزاء من ايران ومدّوا سلطتهم حتى بغداد، وفرضوا لفترة ما نفوذهم السياسي ـ المذهبي على الخلفاء العباسيين ايضاً(٩٠). لكنّ دولتهم سرعان ما سقطت على يد السلاجقة، فعاد الشيعة الى الظل، وتهمش دورهم ثانية. وفتح التسامح المغولي الباب بوجه الشيعة للقيام بنشاطات واسعة بحيث مال بعض الملوك المغول مثل غازان واولجايتو الى المذهب الشيعي(٩١).

ويحكي ظهور بعض الأسر والدول الشيعية في نهاية العصر الايلخاني المغولي، كالسربدارية(٩٢) في شرق ايران، والقره قوينلو(٩٣) في شمال غربي ايران، والمرعشية في طبرستان ومازندران، وآل كيا في جيلان، والمشعشعية(٩٤) في خوزستان، عن انتشار المذهب الشيعي في ايران.

تقدم ان الشاه اسماعيل حينما انتصر على الآق قوينلو في شرور، زحف نحو تبريز ورقي العرش في مطلع عام ٩٠٧ هـ وحينما وصل الى مشارف تبريز خرج ساداتها وقضاتها وكبار رجالها وأهلها لاستقباله، وذاع صيته في المناطق المجاورة وهنّأه الامراء والمتصوفة وعبّروا عن اخلاصهم له(٩٥).

كان الشاه اسماعيل يفكر باستمرار في تقوية المذهب الشيعي ونشره. وقد وجد الفرصة سانحة لتحقيق هذا الطموح حينما اعتلى العرش. فانطلق لنشر هذا المذهب، وأمر خطباء آذربايجان ان يبدأوا خطبهم باسم الرسول الاكرم محمد (ص) والأئمة الاثني عشر، وأن يأتي مؤذنوا المساجد بعبارة «أشهد ان علياً ولي الله» في أذانهم(٩٦).

وتشاور الشاه اسماعيل في الاعلان عن رسمية التشيع، مع امراء الشيعة وعلمائها سيما وان الاكثرية في مدينة تبريز، كانت على المذاهب السنية(٩٧). وقال له بعضهم: نحن نخشى ان يقول الناس نحن لا نريد ملكاً شيعياً، فماذا سنفعل آنذاك؟ فأجاب الشاه: ان الله والأئمة المعصومين معي. ولا أخشى اي احد في هذا الطريق(٩٨). ويبدو ان الثقة التي كانت لديه بنفسه قد استمدها من منام رأى فيه الامام علياً (ع) بأمره ان يحضر في المسجد ويخطب(٩٩).

امر الشاه اسماعيل خطيب المدينة مولانا أحمد الأردبيلي(١٠٠). ـ وكان من اكابر الشيعة ـ ان يؤدي الخطبة. فاعترض الناس على ذلك. فأمر الشاه اسماعيل ان يُلعن على الملأ في الأزقة والأسواق اعداء الدين الاسلامي وخصوم أهل البيت النبوي. وضُربت النقود باسم الشاه اسماعيل والأئمة الاثني عشر، ونُقش على وجهها الآخر عبارات: لا اله إلّا الله، محمد رسول الله، علي ولي الله(١٠١). وتمردت

فئة من أهل تبريز بعد الاعلان عن رسمية التشيع، لكن الشاه اسماعيل كان مصراً على المضي في منهجه ونجح في تحقيق الانتصار.

غير ان ذلك لم يكن سوى الخطوات الاولى، وكان امامه طريق طويل وشائك جداً. فكان لابد من اتخاذ بعض الاجراءات والقيام ببعض الأعمال الضرورية من اجل نشر التشيع في المجتمع وترسيخ الأحكام الشيعية، وتمشية الامور على أساس الفقه الشيعي. غير ان العارفين والمتمرسين في هذا الفقه كانوا قلّة في ايران.

حينما سمع الشاه اسماعيل بوجود نسخة واحدة من كتاب «قواعد الأحكام» للمطهر الحلي عند القاضي نصر الله الزيتوني، سرّ كثيراً وأحسن الى ذلك القاضي(١٠٢)، وهذا يكشف عن ندرة الكتب الفقهية آنذاك.

من أجل تدارك النقص في العلماء والفقهاء الشيعة، استنجد الشاه اسماعيل ـ وكذلك الشاه طهماسب ـ بعلماء جبل عامل والبحرين وطالبهم بالقدوم الى ايران(١٠٣). فقدم لفيف من العلماء في عهد الشاه اسماعيل مثل المحقق الكركي، غير ان هذا الامر اكتسب طابعاً اكثر جدية في عهد الشاه طهماسب، وأصبح جزءاً من سياسة الدولة.

طبعاً، لم يكن توجيه الدعوة لعلماء جبل عامل بالأمر الجديد، فقد دعا قبل الصفويين، علي المؤيد السربداري، العالم الشيعي المعروف محمد بن مكي (الشهيد الأول) للتوجه الى ايران. ورغم ان هذا العالم لم يتمكن من تلبية دعوة السربداري، إلّا انه ألف كتاب «اللمعة الدمشقية» في فقه الامامية، وبعث به اليه(١٠٤).

وفي ظل السياسة الصفوية هذه، هاجر عدد كبير من علماء جبل عامل الى ايران(١٠٥)، وتركوا تأثيراً على الأوضاع الثقافية، والدينية والسياسية للمجتمع الصفوي.

تعاون بعض هؤلاء العلماء مع الدولة الصفوية، وكرّسوا جهودهم لتوطيد دعائم تلك الدولة، وترسيخ جذور العقائد الشيعية، اي انهم أضفوا الشرعية على تلك

الدولة، اذ لم يكن جميع العلماء يؤمنون بالفكرة التي تقول بأن جميع حكومات عصر الغيبة حكومات جائرة ولا ينبغي التعامل معها(١٠٦). بل كان البعض يرى ضرورة هذا التعامل من أجل الحفاظ على الاسلام نفسه(١٠٧)، سيما اذا كان الحاكم منتم للمذهب الشيعي ويعمل على نشر المذهب وتعزيزه.

انبرى السلاطين الصفويون بدورهم لدعم علماء الدين وتعزيز مكانتهم. ووقفوا سياسياً الى جانب الفقيه الجامع للشرائط باعتباره نائب الامام الغائب المنتظر(١٠٨). وأناطوا بالعلماء والفقهاء العديد من المناصب المهمة كالصدر، وشيخ الاسلام، والمجتهد، والقاضي، والمفتي(١٠٩)، لاسيما في عهد الشاه طهماسب الأول الذي أناط مهمة ادارة شؤون البلاد بالمحقق الكركي، وبعث الى جميع المدن ان يطيعوه ويصدروا عن اوامره، لأنه نائب الامام، ويحق له ان يشرف على تسيير جميع الامور(١١٠).

القوة السياسية التي كان يتمتع بها الشاه عباس الأول، عتمت على القوة المذهبية. وسعى هذا الشاه الى تحديد قوة العلماء والفقهاء والحد من نفوذهم من خلال بعض سياساته الخاصة(١١١). وعاد الى العلماء تأثيرهم ودورهم السابق ما بعد الشاه عباس. وكان العلامة محمد باقر المجلسي، احد اكثر العلماء نفوذاً في العصر الصفوي، وكان شيخ الاسلام باصفهان في عهد سليمان الصفوي وحسين الصفوي. وكان السلطان الأخير بمثابة نائب له، لكونه ـ اي المجلسي ـ نائباً للامام الغائب(١١٢).

كانت صلاة الجمعة، من بين الطقوس التي مارسها علماء جبل عامل، بينما لا تجب هذه الصلاة إلّا في عصر ظهور الامام المنتظر طبقاً لرأي علماء الشيعة. وقد سعى عدد كبير من الفقهاء العامليين للبرهنة على ضرورة اداء هذه الصلاة. وكانت تلك الصلاة من بين الامور التي أضفت المشروعية على الدولة الصفوية(١١٣).

استطاع علماء جبل عامل ان يربوا جيلاً من الفقهاء الايرانيين على أفكارهم وعلمهم، حيث أمسك هذا الجيل فيما بعد بزمام الشؤون السياسية للدولة الصفوية.

وكانت جهود هؤلاء في اضفاء المشروعية على الدولة الصفوية مؤثرة جداً. فالمهاجرون العامليون نجحوا من جانب في اغناء الفقه الشيعي في الجانب السياسي والحكومي، ودعموا من جانب آخر الدولة الصفوية كدولة شيعية كي تظهر شرعية في نظر أتباعها. وقد اخذ الفقهاء اللاحقون، برؤية العلماء العامليين للدولة الصفوية، اي الاعتراف بالملك الشيعي او السلطان العادل في ادارة الشؤون السياسية، والسعي لحمايته ودعمه.

لا ينبغي تجاهل دور علماء جبل عامل في نشر التشيع. فقد لعبوا هذا الدور من خلال التعليم والتربية وتأليف الكتب والرسائل. ولم يكن هؤلاء غافلين عن نشاط المبشرين النصارى في ايران أيضاً، اذ كتبوا الكثير من الردود على أفكارهم وشبهاتهم(١١٤)، كما تصدوا للنزعة الصوفية المتطرفة أيضاً(١١٥).

٢ـ التأبين والمسرحيات الدينية

جعل الصفويون المذهب الشيعي، مذهباً رسمياً في ايران، وتركت هذه الخطوة تأثيراً عظيماً وخالداً ليس على الحياة الدينية فحسب، وانما على الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية للبلاد. فإتحاد البلاد على شكل بلد شيعي قوي، كان له تأثير كبير على مراسم العزاء والتأبين في شهر محرم، بحيث لعبت التظاهرات الشيعية الكبرى في محرم كل عام، دوراً مهماً في نشر المذهب الشيعي.

كان لظهور الدولة الصفوية تأثير على نمو واتساع ما يُعرف بـ«التشبيه» او المسرحيات التي تحاول تصوير وقائع يوم العاشر من محرم وملحمة الفداء الحسيني. كما ساعد الدعم الواسع الذي قدمته الحكومة الصفوية القائمة على اصول شيعية، على زج الأدب والشعر في خدمة الشعائر الحسينية. ومن بين الآثار الأدبية التي ظهرت في بداية تأسيس الدولة الصفوية كتاب الّفه ملا حسين الواعظ الكاشفي يحمل عنوان «روضة الشهداء»، وفيه يصوّر المؤلف واقعة كربلاء بلغة شعرية مؤثرة. فكان لهذا الكتاب دور كبير في بلورة الشعائر الحسينية، وظهور

المسرحيات المصوّرة لوقائع عاشوراء(١١٦). وعمل هذا الكتاب ايضاً على ظهور نمط جديد من النشاط الحسيني باسم «قراءة روضة الشهداء» او «قراءة الروضة»، فأضحى هذا النمط بعد قرنين ونصف بمثابة حقل مستقل تمتزج فيه المراثي والتأبين وسرد وقائع عاشوراء(١١٧).

فن التمثيل، الذي لديه جذور قديمة عند الايرانيين، اصطبغ بصبغة اخرى منذ عهد البويهيين(١١٨)، وتحول منذ العهد الصفوي الى لون من ألوان تأبين وتكريم شهداء واقعة كربلاء، وبلغ في العملية التاريخية درجة من القوة بحيث أصبح مثالاً للغربيين في بعض الأحيان(١١٩).

تعاظمُ المذهب الشيعي وتحوله الى مذهب رسمي لايران، ترك آثاراً كثيرة على الأدب الايراني الكلاسيكي. فالشعر الذي كان بلاطياً في معظم الأحيان، اخذ يتركز على رثاء ومدح شهداء الشيعة وأوليائهم. والنموذج البارز على ذلك مراثي الشاعر محتشم الكاشاني.

تقارير السواح الغربيين تتحدث عن مراسم تأبين ورثاء الامام الحسين (ع) وشهداء كربلاء في العصر الصفوي. وتوحي هذه التقارير ان تلك المراسم والشعائر كانت مزدهرة جداً في النصف الثاني من ذلك العصر، وأنها كانت تتعاظم باستمرار(١٢٠).

كان الملوك الصفويون يولون اهتماماً كبيراً نحو اقامة تلك المراسم. وقد قام الشاه اسماعيل الصفوي باحيائها بعد ان أصابها الفتور منذ عهد معز الدولة البويهي (٣٥٢ هـ)، وأخذت تكتسب طابعاً جماهيرياً عاماً(١٢١).

كان الشاه عباس يقيم مراسم الرثاء والتأبين في ذكرى استشهاد كل امام من أئمة الشيعة، ولم يكن ينصرف عن ذلك قط حتى في أسفاره الحربية وخلف قلاع العدو(١٢٢). واستمرت سنّة التأبين والتعزية التي كانت مؤثرة في احياء الشعائر الاسلامية وتخليد ذكرى شهداء كربلاء ومصائب أهل البيت، حتى نهاية العصر الصفوي، ولازالت قائمة الى يومنا هذا، تؤدي دورها الديني والاجتماعي.

٣ـ الأدب

ثمة اختلاف في وجهات النظر بين مؤرخي الأدب حول وضع الشعر في العصر الصفوي. فالباحث ادوارد براون الذي يعد من أوائل الباحثين في تاريخ الأدب الايراني يعتقد ان العصر الصفوي يمثل فترة جدب في تاريخ الشعر نظراً لعدم وجود شعراء مهمين رغم كثرة أسماء الشعراء في كتب التذاكر، اذ لا يمكن ان يقاس اي شاعر منهم بالجامي وهاتف والهلالي وسائر شعراء مدرسة هراة وشعراء العصر التيموري. فمعظم الشعراء قد التحقوا بأباطرة مغول الهند، ونزعوا نحو الاسلوب الهندي، ثم عادوا الى ايران بعد كسب المال والمنال، وهذا يكشف عن عدم وجود ما يشجع الشعراء في ايران، وليس عن ضعف القريحة الشعرية(١٢٣).

ويتفق العلامة محمد القزويني مع ادوارد براون في هبوط الشعر الى مرتبة دنيا في العصر الصفوي، ويعزو ذلك الى الوحدة المذهبية في ايران ونشر مذهب التشيع الاثني عشري الذي يصفه بأنه معارض للأدب، والشعر، والتصوف، وعدم احتضان الملوك الصفويين للشعراء(١٢٤).

اذن النظرية التي كان ادوارد براون مؤسساً لها، تطورت على يد محمد القزويني، وأخذ بها الآخرون مثل يان ريبكا(١٢٥)، وملك الشعراء بهار(١٢٦)، ورضا قلي خان هدايت، وذبيح الله صفا(١٢٧). وظل هذا الرأي قائماً الى ان جاء احسان يار شاطر الذي نشر كتاباً عنوانه «ادب العصر الصفوي، ازدهار ام انحطاط»، انبرى فيه لمناقشة آراء براون، ومحمد القزويني، ويان ريبكا، وغيرهم وقال بأن الرأي القائل بانحطاط الأدب الايراني في العصر الصفوي، لم يلق ترحيباً من قبل النقاد في الهند، والدولة العثمانية، وأفغانستان، وآسيا الوسطى، وظل هؤلاء على اشادتهم بشعراء تلك الفترة كالعرفي، وصائب، والنظيري، وكليم الكاشاني. كما ان الانتقادات الحيوية الملاحظة في بعض الآثار الهندية لبعض شعراء تلك المرحلة، لم تهاجم الاسلوب الهندي لأولئك الشعراء وانما تطرقت الى اخفاقات بعض اولئك

الشعراء. وقد عبّر شبلي النعماني في الجزء الثالث من «شعر العجم»، عن تقديره للاسلوب الشعري الهندي، وعدّ بعض شعراء هذا الاسلوب بمستوى شعراء كبار مثل سعدي وحافظ(١٢٨).

سعى بعض النقاد المتأخرين الى اثبات اصالة الاسلوب الهندي. ونُشرت دواوين بعض شعراء هذا الاسلوب مؤخراً كما نفذت بعض الأبيات الى كتب التذاكر والكشاكيل المتأخرة. ويحظى هؤلاء الشعراء بعناية اكبر في هذا اليوم، غير ان وجهات النظر السلبية للنقاد الأوائل لازالت قائمة وإنْ تهذَّبت الى حد ما.

تحدث يار شاطر عن المضامين الجديدة التي تميز بها الاسلوب الهندي عن غيره فذكر من بينها: التشبيهات او الاستعارات الحديثة، وادخال تغييرات الى المواضيع والتمثيلات القديمة، واستخدام الدقة العالية في وصف الخلجات القلبية والمشاعر، واللجوء الى البديع اللغوي، والاستعانة بالخيال(١٢٩).

راجر السيوري، يرفض في كتاب «ايران في العصر الصفوي» رأي القزويني وغيره الذي يصف شعر العصر الصفوي بالانحطاط، ويرى عدم صواب قولهم ان الملوك الصفويين لم يشجعوا الشعراء، ويقول بأنهم كانوا يقولون الشعر أيضاً، وحماةً للشعراء والخطاطين والموسيقيين(١٣٠).

كان الشاه اسماعيل الصفوي ينشد الشعر بالتركية الآذرية ويستخدم في شعره تخلّص «خطائي»(١٣١)، وكان يولي اهتماماً نحو الشعراء(١٣٢). والأمر الذي لابد من الاشارة اليه هو أن الأوضاع السياسية والدينية قد تركت تأثيراً على الشعر في العصر الصفوي، لاسيما عصر الشاه طهماسب الأول، وأدت الى شيوع المراثي وقصائد الحزن واللوعة لاسيما في رثاء الأئمة من اهل البيت(١٣٣). ومنها قصيدة الشاعر محتشم الكاشاني التي انشدها في رثاء الحسين (ع) تلبية لطلب الشاه طهماسب، والتي أصبحت أساساً للشعراء التالين في رثاء ومدح الائمة من ذرية الرسول (ص) لاسيما سبطه الحسين بن علي (ع)(١٣٤).

كان الشاه عباس الأول يختلط مع الشعراء ويزورهم في بيوتهم، وقد أهدى

لشاعر يدعى وجيه الدين شاني تكلو ذهباً بما يعادل وزنه(١٣٥).

صحيح أن بلاط التيموريين كان محلاً لاجتماع شعراء اللغة الفارسية، لكن الأباطرة انفسهم ـ عدا جهانكير ـ لم يولوا اهمية كبيرة للشعر. وكان ازدحام الشعراء على أبوابهم شكلياً فحسب، وكانوا يهدفون من خلاله رفع اعتبارهم واتخاذه وسيلة لاعلاء شأنهم.

من جانب آخر، كان الملوك الصفويون يتلذذون بالشعر، وكانت علاقتهم مع الشعراء أقوى واكثر حميمية من علاقة أباطرة الهند المغول بشعراء البلاط(١٣٦).

حينما عاد صائب التبريزي من الهند، التحق بالشاه عباس الثاني في اصفهان، وحصل على لقب ملك الشعراء في البلاط الصفوي. فعاش خلال عهد ذلك الشاه وعدة سنوات من عهد الشاه سليمان. فكان مجلسه في اصفهان، محلاً لاجتماع الأدباء والفصحاء والشعراء(١٣٧).

اذن كانت هناك مكانة مهمة للشعر والشعراء في العهد الصفوي، ولربما من الأفضل استخدام اصطلاح الاسلوب الاصفهاني بدلاً من الاسلوب الهندي. ويقول شبلي النعماني ان انحطاط الشعر الفارسي قد حدث في القرن الثامن عشر وليس في العصر الصفوي(١٣٨). وظهر بين الباحثين الايرانيين من يعتبر العصر الصفوي عصر ازدهار الأدب والعرفان(١٣٩).

هذا الرأي السلبي ازاء الشعر والنثر في العصر الصفوي، نجده ازاء كتابة التاريخ في هذا العصر ايضاً، فيصف ادوارد براون التواريخ التي كُتبت خلال هذا العصر بأنها ليست تواريخ الشعب الايراني وانما هي سيرة السلاطين والأمراء الأجانب الذين حكموا الايرانيين وفق منطق القوة وتسابقوا في ميدان النهب. لذلك من الصعب استخراج موضوع عام قيّم منها. ويمكن بعد عناء شديد وصبر لا حدود له ان نستخرج منها بعض النقاط التي لا تسلط سوى ضوء خافت على الأوضاع والقضايا الدينية والسياسية والاجتماعية(١٤٠).

مرّ زمن طويل على هذا الرأي الذي أطلقه ادوارد براون، وظهرت دراسات جديدة بشأن كتابة التاريخ في العصر الصفوي لا تتفق مع الرأي الذي ذهب اليه براون(١٤١). ويرى أبرز المفكرين الاسلاميين في هذا اليوم ان اسكندر بيك المنشي، والذي انتقد براون أثره، هو المؤرخ الأكبر في العصر الصفوي(١٤٢).

٤ـالمدرسة والعلوم

الى جانب الاهتمام بنشر التشيع واستقطاب نظر علماء المذهب الشيعي، اهتم الملوك الصفويون في تأسيس المدارس وايجاد الأرضية الملائمة لتعليم وتعلم العلوم الدينية. وأخذ العلماء الشيعة الذين قدموا الى ايران، يقيمون في شيراز، وتبريز، وقزوين، ومشهد، وقم، واصفهان وغيرها. وشيّد الملوك والولاة الصفويون عدداً كبيراً من المدارس والمساجد في هذه المدن(١٤٣).

يقول «شاردن» ان عدد المدارس في اصفهان بلغ نحو ٥٧ مدرسة. وكان الوضع، على هذا المنوال ايضاً في سائر المدن الايرانية المهمة. وكان يتولى ادارة شؤون المدارس، ويدفع الرواتب للعلماء والطلاب، ويشرف على شؤون الأوقاف، شخص يحمل عنوان «ملا باشي»، يُنتخب من بين أشهر العلماء(١٤٤).

وفي ظل نشاط العلماء في المدارس الدينية، ودعم الملوك الصفويين، كان من الطبيعي ان تبلغ العلوم الدينية الشيعية ذروتها. فازدهر تفسير القرآن، وعلم الحديث، والفقه والأصول، وعلم الكلام، وظهرت مصنفات قيّمة عديدة بهذا الشأن، وتخرج الكثيرون من تلك المدارس.

على العكس من رأي بعض الباحثين الغربيين الذين يعتبرون ابن رشد (ت ٥٩٤ هـ) آخر فيلسوف اسلامي، كان العصر الصفوي عصر احياء المذهب الاشراقي، الذي يُعد مذهباً فلسفياً مهماً. ويركز مؤسس هذا المذهب الشيخ شهاب الدين السهروردي (ت ٥٤٧ أو ٥٤٨ هـ)، على التعقل الاستدلالي، وكذلك على أهمية الكشف، والشهود، والرياضة في الفكر الاسلامي.

في العهد الصفوي تطورت مدرسة اصفهان الفلسفية بواسطة الميرداماد، وصدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) وتلامذتهما مثل احمد العلوي، ومحسن الفيض الكاشاني، وعبد الرزاق اللاهيجي، والقاضي سعيد القمي(١٤٥). ونضجت تعاليم السهروردي في العهد الصفوي وتركت تأثيراً عميقاً على حياة الاسلام العقلية(١٤٦).

حظي الطب في هذا العصر بأهمية ايضاً، فكان لرئيس الأطباء او ما كان يعبّر عنه بـ «حكيم باشي» مقام مهم في البلاط. وكان «قانون» ابن سينا يدرّس في مدارس الدولة الصفوية، وكُتبت عليه شروح عديدة. وكان علم الفسلجة يقوم على اساس الأخلاط الأربعة، وكان الفصاد والمسهل، من الطرق المهمة في الطب آنذاك. فكان الأطباء يأخذون الدم، ويقومون بشتى العمليات الجراحية، ويستخدمون التخدير. وكانت هناك صيدليات منتظمة، وتحقق تطور في صناعة الأدوية، وهو العلم الذي كان لدى الايرانيين تفوّق فيه(١٤٧).

كانت عادة الملوك الصفويين المبادرة الى استشارة العرّافين وقرّاء البخت قبل القيام بأي عمل، فكان يشغل هؤلاء الأفراد مكانة مهمة في البلاط(١٤٨).

كان في اصفهان العديد من المنجمين، أشهرهم من أهالي خراسان. ويقول السائح الفرنسي في العصر الصفوي والذي يدعى «شاردن» ان جميع المنجمين الايرانيين، منحدرون من اسرة فلكية معروفة في مدينة غناباد الصغيرة التابعة لولاية خراسان. وكان جميع الفلكيين الايرانيين المعروفين، منحدرين من هذه الولاية أيضاً كالبيروني، وعمر الخيام، ونصير الدين الطوسي. ولم يكن الشاه الايراني يستخدم أي منجم آخر غير اولئك الذين وُلدوا في غناباد وترعرعوا فيها. ويقال انه توجد في هذه البلدة مدرسة عليا للفلك والنجوم كان يبعث اليها بأبنائهم حتى اساتذة علوم الفلك الموزّعين في سائر أرجاء ايران. ويقال ان صفاء الاجواء في هذه البلدة والجفاف الشديد، من العوامل التي ساعدت على تطور العلوم الفلكية في خراسان، حيث يمكن رصد حركة الكواكب بسهولة. ورغم ذلك لم تكن

أجواء اصفهان وسماؤها، بأقلّ من خراسان(١٤٩).

ازدهر أدب كتابة القصة خلال العهد الصفوي، وظهرت قصص وروايات مهمة. كما تُعد تذكرات الشعراء، من الآثار المهمة التي ظهرت في اطـار التـاريخ الأدبي، فضلاً عن ازدهار أدب كتابة المعاجم(١٥٠).

٥ـ الألعاب والتسليات

كان لدى الناس والملوك في العصر الصفوي ومثل سائر العصور، بعض الألعاب والتسليات. ولكنّ المصادر قلّما تناولت هذا الموضوع. ولربما يعد أهم أثر في هذا المجال، كتاب «حياة الشاه عباس» الذي ألّفه نصر الله فلسفي والذي تطرق الى هذا الموضوع بايجاز. ولا ينبغي ان نفهم من ذلك، ان ذلك البرنامج خاص بالشاه عباس فحسب، وانما ينطبق على جميع عهود العصر الصفوي، لربما مع بعض التـغييرات الطفيفة.

كان من بين ألعابهم، الألعاب النارية واضاءة مصابيح المدن. وكان الشاه عباس يميل نحو هذه اللعبة كثيراً. فكان كلما سافر الى احدى مدن ايران الكبرى أو عاد الى العاصمة من السفر، يأمر بأن تُضاء مصابيح المدينة، وأن تُعد وسائل الألعاب النارية، فكان يذهب لرؤية تلك الاضاءات والألعاب النارية. وكان يدعو السفراء الأجانب في بعض الأحيان لرؤيتها. وقد ينطلق مع نساء القصر للتلذذ بمشاهدتها، كما كان يخرج مع رجال الدولة والأمراء لهذا الغرض في بعض الأحيان.

وكان صيد الوحوش والأسماك، من بين التسليات التي كان يتسلى بها مـلوك الدولة الصفوية. ففضلاً عن اصطياد الحيوانات خلال الأسفار، كان الشاه عباس ينظم في كل عام عدة مهرجانات خاصة بالصيد تجري كل مرة في مكان خاص من أماكن الصيد المعروفة، فينشغل في ممارسة هواية الصيد على مدى عدة أيام. وكان يدعو قبل ذلك الى تجنيد الآلاف من ابناء المدن والقصبات القريبة كي يعملوا على مطاردة الحيوانات واستنفارها كي يسهل على الشاه اصطيادها. وكان الشاه عباس

يهوى صيد الأسماك ايضاً وكان يمارس هذه الهواية كلما عسكر الى جانب البحر او النهر.

كان الشاه عباس يميل أيضاً الى لعبة الكرة والصولجان، فكان كلما فرغ من الحرب او السفر، او اذا أراد تسلية ضيوفه الأجانب، أقبل على ممارسة هذه اللعبة.

من الألعاب التي كانت مشهورة آنذاك أيضاً، لعبة كانت تدعى بـ «لعبة القبق». و«القبق» كان عبارة عن خشبة طويلة تقام في ميدان المدينة الكبير، ويوضع على رأسها قدح ذهبي، او بطيخة أو تفاحة، وأحياناً اناء مليء بالمسكوكات الذهبية، ثم يأخذ الرماة بتسديد سهامهم اليه من على صهوات جيادهم وهي في حالة العدو. وتُقدّم هدية ثمينة لكل من يستطيع اسقاط ذلك الشيء الموضوع على رأس تلك الخشبة الطويلة.

كان مهرجان رش الماء، من المهرجانات الايرانية القديمة المعروفة قبل الاسلام. وكان قدماء الايرانيين يقيمون هذا المهرجان في الرابع من تموز من كل عام، فيرش البعض الماء أو ماء الورد على رؤوس ووجوه البعض الآخر. وكان الشاه عباس يقيم هذا المهرجان أيضاً ضمن مراسم وتشريفات خاصة.

كانت المقاهي في عهد الشاه عباس، مركزاً للتسلية ومحلاً لالتقاء الشعراء والفنانين. فكان كثير من الشعراء يقضي الساعات من كل يوم في تلك المقاهي ليقرأ أشعاره ويستمع الى أشعار غيره. فكانت المقهى أجمل وأروع عند الشعراء من مجالس الشاه. وكان بعضهم ينفق فيها كل ما يحصل عليه.

كانت المقاهي في عهد الشاه عباس، موجودة في معظم المدن الايرانية الكبيرة، فكان معظم الناس يفدون اليها من شتى الطبقات للترويح عن أنفسهم او لقاء اصدقائهم ومعارفهم، وسماع المطارحات الشعرية، وأشعار الشاهنامة، والحكايات والقصص(١٥١)، ومشاهدة شتى انواع الرقص، والألعاب والتسالي الاخرى. وكان الشاه عباس يدخل الى بعض تلك المقاهي دون خبر مسبق، ويتحدث مع الشعراء والفنانين الموجودين فيها.

كانت تُقرأ في المقاهي شاهنامة الفردوسي والقصص الملحمية الاخرى، فكان الكثيرون يرتادون المقاهي لسماع الشاهنامة. ولم تكن قراءة الشاهنامة أمراً سهلاً. وكان معظم قرّائها، من بين صفوف الشعراء والأدباء. وكان الشاه عباس يميل كثيراً نحو شاهنامة الفردوسي، فكان يقرؤها في مجلسه الشعراء الضالعون باللغة وأصحاب الصوت الجميل.

من بين النشاطات التي كانت متداولة في المقاهي: سرد القصص، ومدح الامام علي (ع)، والقاء الكلمات الدينية. فكان الشعراء والمداحون يقفون على موضع مرتفع في المقهى، فينشدون الشعر او يسردون القصص وفي يدهم عصا يحركونها بطريقة خاصة.

كان الملوك الصفويون يستقبلون عامة الناس في اعياد النوروز التي يحتفلون فيها احتفالاً عظيماً في كل عام. وكان الامراء والوزراء وكبار رجال الدولة والعسكر يحضرون بين يدي الملك الصفوي ويقدمون له التهاني والهدايا الثمينة. وكان الملك الصفوي يكرم اولئك الذين قدّموا خدمات جليلة.

كانت هناك العاب اخرى يتسلى بها الملوك الصفويون والشاه عباس مثل العاب الذئب، والثور، والشاة، والصقر الخ(١٥٢).

٦ـ الفن المعماري

تطور الفن المعماري في العصر الصفوي نوعاً وكماً. فتُعد اصفهان، عبارة عن مجموعة معمارية متألقة في العصر الصفوي. وتنم عبارة «اصفهان نصف العالم» عن ذلك التطور المعماري والازدهار الفني الذي تحقق في هذه المدينة خلال هذا العصر. ويدين ذلك التطور الى الجهود التي بذلها الشاه عباس الأول الذي تألق الفن المعماري في عهده وبلغ عصره الذهبي(١٥٣).

شيّد الشاه اسماعيل الأول والشاه طهماسب الاول العديد من المباني، إلّا انها اندثرت جميعاً(١٥٤). وقام الشاه طهماسب بنقل العاصمة الصفوية من تبريز الى

قزوين بعد ان تبين عدم قابلية تبريز على مقاومة الحملات العثمانية. وقام الشاه عباس الأول بنقل العاصمة من قزوين الى اصفهان وذلك في عام ١٠٠٦ هـ.

كانت اصفهان ذات استعدادت طبيعية تسمح للشاه عباس ان ينفّذ فيها مشاريعه العمرانية التي كان يطمح اليها. كما انها تقع في مركز ايران لذلك باستطاعته ان يتصدى للاوزبك بسرعة ويفرض سيطرته على الخليج الفارسي. كما كان بمقدور نهر زاينده رود الذي يخترق هذه المدينة والسهول المحيطة به، ان تحقق مستقبلاً اقتصادياً وعمرانياً زاهراً لها.

كان الصفويون الذين سبقوا الشاه عباس، قد شيدوا بعض المباني لاسيما في تبريز وقزوين(١٥٥)، لكنها لا تُعد شيئاً قياساً الى ما شيدّه الشاه عباس في اصفهان. فقد غيّر هذا الملك الصفوي، الفن المعماري الايراني وقفز به الى الأمام بعد قرن من الجمود.

الحركة التي بعثها الشاه عباس في حقل الفن المعماري، استمرت حتى نهاية العصر الصفوي. والمخطط العظيم الذي كان يدور في فكر الشاه عباس لعاصمته الجديدة كان عبارة عن عاصمة كبرى ذات شوارع، وقصور، ودواوين، ومساجد، وأسواق، ومدارس، وحمامات، وقلاع، وحدائق. وكان الساعد الأيمن للشاه في اعداد هذا المشروع وتنفيذه هو ذلك الشيخ الفاضل العالم بهاء الدين محمد العاملي المعروف بالشيخ البهائي. وكان، فضلاً عن كونه مهندساً معمارياً فذاً، عالماً الهياً، وفيلسوفاً، ومفسراً للقرآن، وفقيهاً، ومنجماً، ومعلماً، وشاعراً، فكان بحق عصارة المجتمع الصفوي في عهد الشاه عباس الكبير(١٥٦).

جهار باغ (اي الحدائق الأربع) وميدان «نقش جهان» العظيم، كانا مظهرين متألقين من مظاهر ذلك المشروع العمراني الكبير. ولم يكن ذلك المشروع يستلزم تهديم اصفهان القديمة، وانما تبدأ فيه المدينة الجديدة من حيث تنتهي المدينة القديمة.

ميدان «نقش جهان»، تحيط به العديد من الأبنية مثل مسجد الشيخ لطف الله، ومسجد الشاه، وعمارة عالي قابو. ويُعدّ مسجد الشيخ لطف الله، ومسجد الشاه، من

روائع الفن المعماري العالي. وكان مسجد الشاه عاماً، ومسجد الشيخ لطف الله خاصّاً. اما «عالي قابو» فكان ـ فضلاً عن كونه محل اقامة ـ مقصورة، وقاعة استقبال، ورواقاً حكومياً يتصل بمشارف القصر(١٥٧).

في النهاية الشمالية لميدان نقش جهان، تقع القيصرية او سوق الشاه التي تربط العاصمة الجديدة بالمدينة القديمة. وكانت تلك السوق تتألف من حمامات متعددة، وفنادق، ومساجد ومدارس(١٥٨).

من الأبنية الاخرى مبنى يُعرف بـ«چهل ستون» ـ ومعناه الأعمدة الأربعون ـ وقد بدأ الشاه عباس الأول بتشييده، وتمّ الانتهاء منه في عهد عباس الثاني. فكان الشاه يستقبل فيه السفراء رسمياً ويقيم مآدب الشرف الرسمية.

من الضروري التنويه الى الأمر التالي وهو ان معمارية العصر الصفوي لا تتلخص في اصفهان وفي المباني الشهيرة التي بناها الشاه عباس والتي لازالت تحيّر العقول الى يومنا هذا(١٥٩). فهناك الكثير من المباني التي تم تشييدها خلال عهود الملوك الصفويين في شتى المدن والمناطق، كالجسور، والحمامات، ومنازل القوافل، والمدارس، والمساجد وغيرها، والتي توحي جميعها بعظمة الفن المعماري في هذا العصر.

٧ ـ حياكة السجاد والنسيج

رغم الجذور القديمة لحياكة السجاد في ايران، لكنّ الصفويين استطاعوا الانتقال بها من حرفة قروية الى نشاط ذي طابع عام بات يؤلف جزءاً مهماً من اقتصاد البلاد. ولربما تأسس اول مصنع لحياكة السجاد في اصفهان، في عهد الشاه عباس(١٦٠).

كان الشاه طهماسب يميل كثيراً نحو السجاد، وقد ارتفع به الى مستوى الفن. وكان قد أمر بحياكة سجاد من الدرجة الاولى، قام باهدائه الى مسجد السليمانية باستنبول. وقيل انه هو الذي وضع تصاميمه ونقوشه. ولا يُعد هذا مثيراً للدهشة

اذا علمنا انه تلق شتى التدريبات الفنية في فترة شبابه(١٦١).

يُعد السجاد الذي صُنع في العصر الصفوي، أجمل انواع السجاد الايراني. ويعود ذلك لعاملين: الاول هو أن هذا اللون من الفن الايراني قد تطور في هذا العصر كثيراً. والثاني هو ان سجاد العصر التيموري لم يصل الينا منه شيء مهم كي يمكن اصدار رأي فيه، بينما لازال سجاد العصر الصفوي قادراً على التعبير عما يتميز به من تطور فني وجمالي(١٦٢).

بما أن السجاد ـ على العكس من الأعمال المعدنية والخزفية ـ غير قابل على البقاء لفترة طويلة من الزمن، لذلك لا توجد في متاحف العالم نماذج ايرانية تعود الى ما قبل القرن العاشر. ومن اقدم النماذج الموجودة، سجادة أردبيلية تُعد من أرقى كنوز متحف فيكتوريا وألبرت البريطاني، ويعود تأريخها الى عام ٩٤٢ هـ اي الى عهد الشاه طهماسب. وتوجد سجادة اخرى تعود الى عام ٩٢٩ هـ اي الى اواخر عهد الشاه اسماعيل الأول(١٦٣).

هناك نماذج اخرى من الأقمشة والمنسوجات الصفوية، موجودة في شتى المتاحف الاوربية، لازالت تنتزع اعجاب الزوار(١٦٤). وحيكت في عهد الشاه عباس سجادة من الذهب والحرير في مدينة كاشان. وكان السجاد الثمين لا يُحاك في اصفهان بناءً على طلبات يقدمها الشاه فقط، وانما بناءً ايضاً على طلبات يقدمها الأثرياء او التجار الذين يصدرونه الى خارج البلاد. وكان الملك البولوني سيغموند الثالث قد ابتاع بعض السجاد الايراني لابنته(١٦٥).

فضلاً عن السجاد، ازدهرت المنسوجات في العهد الصفوي وبلغت ذروتها. فكانت الألبسة الثمينة والمباني المزدانة بالستائر الجميلة الفاخرة، تثير اعجاب الزوار والسواح الأجانب الذين كانوا يفدون الى البلاط الصفوي. وكان الاوربيون في عصر النهضة والروس يميلون نحو الكماليات وأدوات التجمل الايرانية. وكان الايرانيون قادرين على انتاج المنسوجات التي لا نظير لها، نظراً لما كانت تتميز به من حياكة معقدة، واستخدام ذكي وبارع للألوان، وتصاميم مختلفة(١٦٦).

كانت المنسوجات متطورة وواسعة في اصفهان، حتى قيل انه كان يعمل في سوق النسيج نحو ٢٥ ألف عامل. وكان رئيس نقابة النساجين، أحد أقوى الشخصيات في البلاد. وقيل ايضاً ان عُدد الحياكة كانت تغطي جميع المسافة بين ميدان المدينة المركزي ومبني چهل ستون، والتي كانت تزيد عن ٥٠٠ م.

كانت انواع الأقمشة والمنسوجات، تحاك في اصفهان وشتى المدن الايرانية الاخرى بمختلف الألوان والتصاميم، وكانت تلبي الاستهلاك المحلي، ويصدر الفائض منها الى الخارج. وليس غريباً ان توجد في اوربا سوق مزدهرة لبيع المنسوجات الايرانية كالمخمل، والحرير، والأطلس(١٦٧). وكان تصدير الحرير من ايران الى البلدان الاخرى في العصر الصفوي، يحظى بأهمية فائقة لاسيما في عهد الشاه عباس الذي تطور فيه انتاج الحرير وتصديره بشكل كبير. ويقول «شاردن» ان ايران كانت تصدر الى اوربا نحو ٢٢ ألف رزمة من الحرير سنوياً(١٦٨).

٨ـ صناعة الخزف

تركت صناعة الجرار الخزفية الايرانية تأثيراً كبيراً على صناعة الجرار في الشرق والغرب. وكانت ايران تأتي بالدرجة الثانية في صناعة الجرار الخزفية بعد الصين. وبلغت هذه الصناعة ذروتها في ايران خلال العصرين المغولي والسلجوقي، لكن المنتوجات الصفوية كانت ذات نوعية فريدة، وكانت مدينة كاشان الايرانية مركزاً شهيراً في صناعة الخزف منذ اوائل العصر الاسلامي وقد اقتُبس اسم «الكاشي» او «القاشي» من هذه المدينة، على اعتبار أنه نوع من الخزف الصقيل. وكانت اصفهان ومشهد مركزين رئيسيين في صناعة الخزف ابان العصر الصفوي. ولم يلجأ الخزفيون الاصفهانيون الى تقليد الخزف الذي كان يصنع في العهود السابقة وانما أحدثوا تغييراً وتجديداً في هذه الصناعة، مستخدمين فيها قوة الخيال والابداع(١٦٩).

من أهم المستجدات في تاريخ صناعة الخزف خلال العصر الصفوي، هو التبادل

الواسع للفنون والتصاميم بين ايران والصين. فالى ما قبل القرن التاسع، لم يكن الخزفيون الايرانيون يستخدمون اللونين الأبيض والأزرق في الصناعة الخزفية، وهما اللونان اللذان كانا مستعملين في الأواني الخزفية الصينية(١٧٠). وفي مطلع العصر الصفوي كانت الأواني الخزفية الصينية منتشرة في الأسواق الايرانية. وكانت لدى السلاطين الصفويين مجاميع من هذه الاواني. وكان الشاه عباس يهوى كثيراً جمع الأواني الخزفية، وشيد في عالي قابو باصفهان ومقبرة جده الشيخ صفي الدين في اردبيل، غرفاً خاصةً بتلك الأواني، لاسيما تلك التي جلبها من الصين(١٧١).

استقدم الشاه عباس الأول اساتذة فن صناعة الخزف من الصين الى ايران، فراحت تُصنع في ايران آنية خزفية بيضاء وزرقاء لا تقل في جودتها عن الآنية الخزفية الصينية(١٧٢). وقد كانت ايران تنتج في العصر الصفوي شتى انواع الآنية الخزفية ذات الألوان المختلفة، والمزدانة بأنواع النقوش والزخارف، وبمختلف الأحجام، ولمختلف الأغراض(١٧٣).

٩ ـ تأثير الاوربيين على ايران

لم تتحدث المصادر الاوربية عن دخول أي اجنبي مسيحي الى البلاط الصفوي في بداية العصر الصفوي. وكان من النادر ان يحصل مثل هذا الأمر في عهد الشاه طهماسب، اذ كان معروفاً في احتقاره للمسيحيين. لكننا نجد حضوراً مشهوداً لهم في بلاط الشاه عباس الذين كان يؤمن بحرية الفكر والعقيدة ويرغب في حضور الاوربيين في بلاطه. وقام هؤلاء بنشر الفنون الجميلة وكذلك الآداب والتقاليد الغربية(١٧٤).

كان الشاه الصفوي يستقي بعض المعلومات، من الأجانب الذين كانوا يخدمونه كمترجمين وأدلاء خلال السفر. وكان يستخدم بعضهم كسفراء له الى الدول الاخرى. فقد بعث الشاه عباس شخصاً غربياً يدعى انطوني شرلي على رأس وفد

كبير، الى جميع الملوك والأباطرة الاوربيين(١٧٥).

كان الرسامون والنقاشون الاوربيون يمثلون اكبر مجموعة فنية غربية في البلاط الصفوي. والمبنى الأول الذي شيده اسماعيل الصفوي في شيراز والذي يدعى «القبعة الافرنجية»، تم تزيينه على يد نقاش برتغالي. وكان هذا المبنى قائماً في عام ١٠٢٦ هـ وكان النقاشون والرسامون الاوربيون يحصلون على مزايا كثيرة من الملوك الايرانيين(١٧٦).

كانت صناعة الساعات، أحد الفنون الغربية الملفتة للنظر في العصر الصفوي. وكان الشاه صفي قد بعث رسالة الى الملك الانجليزي تشارلز الاول، يسأله فيها ان يبعث اليه عدداً من المهرة في صناعات المينا، والساعات، والبنادق.

يشير السائح الفرنسي «تاورنية» في كتاب سفره، الى اسم «رودلف اشتاديلز» الذي قدم الى ايران تلبية لدعوة الشاه صفي. وكان هذا الرجل سويسرياً ماهراً في صناعة الساعات. فأقام في اصفهان منكبّاً على صناعة الساعات. ونجح في صناعة ساعة صغيرة جداً بحجم العملة الايرانية المسماة «الأشرفي»، وكانت ذات جرس يدق. فابتاعها البريطانيون بمئتي أشرفي وأهدوها الى امام قلي خان حاكم ولاية فارس، فأهداها بدوره الى الشاه صفي، فشدّها الأخير الى قلادة ذهبية ووضعها في عنقه. وأُحضر «رودلف» بعد فترة الى بلاط الشاه لتصليح ساعته، فأصبح من المقربين منه. وازدهر خلال تلك المرحلة، فنّ صناعة الساعات في ايران، وعُرِف عن الشاه ولعه الشديد بها، فكان لا يعود تاجر أرمني من اوربا إلّا ويحمل معه عدداً من الساعات للشاه او لاعتماد الدولة(١٧٧).

أهدى رهبان صومعة اوغسطين في اصفهان، ساعة كبرى للشاه عباس، فوضعها في أعلى باب السوق(١٧٨). ولكنها توقفت عن العمل بعد فترة، ولم يكن هناك من يصلحها، لأن الساعاتي السويسري «رودلف اشتاديلز»، كان قد أُعدم لارتكابه جريمة القتل(١٧٩).

كان يوجد في ايران ستة من الصناعيين الفرنسيين في عام ١٠٦٥ هـ كان

أحدهم صانعاً للساعات وآخر صانعاً للحلي. وكان فيها ايضاً هولندي يعمل في صناعة الياقوت. وثمة تقرير يتحدث عن ثلاثة من اهل البندقية يعملون في حقل صناعة الساعات، وآخر فرنسي يعمل في المجال الطبي(١٨٠).

كان هناك حضور للمهندسين الاوربيين في ايران ايضاً وقد قاموا بأعمال مفيدة. كان احدهم يدعى «جينة» وقد اوكل اليه الشاه سليمان مهمة اعداد مشروع عمراني كبير، يتمثل في شق نفق بين جبل كوه رنك وزاينده رود، غير ان هذا المشروع لم يتحقق بسبب تدخل رجال البلاط(١٨١).

١٠ـ التسليح العسكري

كانت معركة جالدران، أول مواجهة عسكرية جادة بين الدولة الصفوية الفتية والامبراطورية العثمانية القوية. وحقق العثمانيون في هذه المعركة النصر على الصفويين بفعل ما كان لديهم من أسلحة نارية ومدفعية ثقيلة. ولكن هل كان الصفويون يجهلون وجود الأسلحة النارية، ام كانت هناك أسباب اخرى منعتهم من الحصول عليها او استخدامها؟

يعتقد روجر سيوري ان الصفويين لم يستخدموا السلاح الناري في معركة جالدران لأنهم لم يكونوا راغبين في ذلك وليس لأن ذلك السلاح لم يكن معروفاً في ايران او انهم كانوا جاهلين به. وتوجد الكثير من المؤشرات في المصادر الغربية والايرانية التي تؤكد على ان الايرانيين كانوا على معرفة باستخدام المدفعية، وان الجيوش الايرانية كانت مجهزة بالبندقية، قبل عهد الشاه عباس الأول بكثير(١٨٢).

استخدام السلاح الناري، ذو خلفية طويلة في اوربا. وقد اخذ العثمانيون هذا السلاح من الاوربيين. وكان تركمان الآق قوينلو على معرفة بهذه الأدوات الحربية ايضاً. وعليه يُرفض الرأي الذي يقول بأن الصفويين كانوا يجهلون الأسلحة النارية(١٨٣).

كان جيش القزلباش يمثل العمود الفقري للجيش الايراني قبل مجيء الشاه

عباس وتأسيس جيش حديث. وكان أفراد القزلباش من التركمان، والفرسان الذين يرتدون الدروع الخفيفة، ويتسلحون بالسهام، والسكاكين، والخناجر، وأحياناً بالطبرزين.

كانت مهمة الولاة العسكريين على الولايات، اعداد القوات الكافية للشاه عند الحاجة لاسيما في حالة الاستعداد للحرب. وكانت عناصر القزلباش تتميز بانسجام كبير، وتؤلف قوة عسكرية كبرى، كانت تحظى بالاحترام حتى من قبل العثمانيين. وكان الاوربيون يحسبون لهذه القوة حساباً أيضاً لأنهم جرّبوها(١٨٤). وقد كان من الضروري ايجاد تغيير في تركيبة الجيش الصفوي في أعقاب هزيمته في معركة جالدران. وفكّر الصفويون منذ ذلك اليوم بالتسلّح بالأسلحة العصرية من أجل الحفاظ على كيانهم.

قام الشاه طهماسب الأول بانتخاب صفوة شباب البلاد، فشكّل منهم النواة الأساسية لجيش خاص يتألف في بادئ الأمر من خمسة آلاف عسكري، كان يطلق عليه اسم «قورجي». وكان عدد أفراد الجيش العام في عهد الشاه طهماسب يبلغ نحو ٦٠ ألف فارس(١٨٥).

ويُستشف مما أورده «دالساندي» في كتاب رحلته ان استخدام المدفع والبندقية، كان أمراً متداولاً في عهد الشاه طهماسب(١٨٦). وينبغي ان يُعد هذا مقدمة للاصلاحات التي شهدها الجيش في عهد الشاه عباس. وتدل الأحداث على ان البرتغاليين ساعدوا الشاه طهماسب في صناعة الأسلحة(١٨٧).

لقد استخدم الشاه طهماسب الأسلحة والمدفعية الثقيلة في حربه مع الاوزبك، وفي حرب «جام»(١٨٨). وكانت الاوضاع الداخلية مضطربة في عهد الشاه اسماعيل الثاني والشاه محمد خدابنده. وطالما نقض العثمانيون والاوزبك حرمة السيادة الايرانية. وحينما حلّ عهد الشاه عباس، جعل هذا الشاه اصلاح الامور العسكرية على رأس قائمة الاصلاحات التي قرر القيام بها، لأنه كان يعلم انه لا

يستطيع ان يشيع الأمن والنظام في البلاد بدون وجود جيش فاعل قوي. وكان الشاه عباس نفسه، جندياً حقيقياً متمرساً، لا يخشى من الاشتراك في الحروب والمعارك مهما كانت حامية الوطيس، فكان جنوده وقواده يتأسون به، ولديهم الاستعداد للتضحية من أجل الوطن.

قام الشاه عباس بتأسيس جيش جديد أسماه «شاهسون»، اي انصار الشاه. وكان هذا الجيش يقوم على الاتحاد، والانضباط، وخدمة الشاه، فحل هذا الأساس الجديد محل الأساس القديم الذي كان عبارة عن الوفاء للقبيلة والطائفة. ومن خصوصيات هذا الجيش الجديد أيضاً أنه أذاب في بوتقته سائر العناصر التي تنتمي الى أديان وأعراق اخرى، كالنصارى، والشركس، والأرمن، والكرجيين، والتتر، والتاجيك(١٨٩).

أفاد الشاه عباس من المعلومات العسكرية التي كانت لدى انطوني شارلي وروبرت شارلي. وسمح لهما أيضاً في تأسيس نواة لجيش جديد في ايران، بحيث يضم في صفوفه شتى الصنوف العسكرية كالمشاة، والفرسان، والمدفعية. وكان بين المرافقين للأخوين شارلي رجل بارع في صناعة المدفعية والقذائف، فاستخدمه الشاه عباس في مشروع صناعة المدفعية في ايران(١٩٠).

بفضل تلك الجهود نجح الشاه عباس في ايجاد جيش قوي(١٩١) كان موفقاً في المجابهات الداخلية والخارجية. والذي يبعث على الأسف ان الملوك الذين اتوا في اعقاب الشاه عباس لم يواصلوا عملية التغيير والاصلاح التي ابتدأها، فأخذ الضعف يدب الى صفوف هذا الجيش تدريجياً، الى ان جاء نادرشاه الأفشاري، ليبعث الحياة فيه من جديد.

١١ ـ النظام الاداري للصفويين

كان «الشاه» يقف على رأس جميع الامور في هيكلية الدولة الصفوية. وكانت البلاد تدار بدعم من قبل أصحاب المناصب والمقامات(١٩٢) التالية: الوكيل الذي

كان يفوّض الشاه اليه سلطته الدنيوية والمعنوية. لذلك كان يلعب دوراً بارزاً في الشؤون السياسية. وكان لديه تأثير كبير على انتخاب صدر البلاد. وكـان هـذا المنصب يعطى للصوفية في بداية عهد الشاه اسماعيل، لكنّ الشاه اسماعـيل أخـذ يعطيه فيما بعد للايرانيين من اجل الحد من سلطة القزلباش. وفقد هـذا المـنصب أهميته بعد معركة جالدران. ولم يعد صاحب هذا المنصب وكيلاً للشاه في الامور الدينية والدنيوية، وانما راح يُنظَر اليه كرئيس للجهاز الاداري. ولم يعد وجود لهذا المنصب في اواخر العصر الصفوي(١٩٣).

المنصب الآخر، هو امير الامراء. فكان هذا الامير، يُنتخب من بين كبار قادة القزلباش الذيـن يؤلفون القـوام العسكري للدولـة الصفوية. وفضـلاً عـن القـوة العسكريـة التي يتمتع بهـا أمير الامـراء، كان يتمتع باشراف جديـر بـالملاحظة علـى الشؤون الادارية، وهذا يعنـي عدم وجود حدود واضحة بين المسؤوليات التي تنهض بها شتى الأجهزة والواجـبات المـلقـاة عـلى عـاتـق كـل مسـؤول حكومـي.

كان الـ «قورجي باي»، من المناصب العسكـرية في الدولة الصـفوية، وكـان صاحب هذا المنصب يتولى قيادة الأفواج العشائرية، وأصبح ذا أهمية اكبر بـعد الشاه اسماعيل الأول(١٩٤). وكانت المناصب العسكرية ذات اهمية كبرى في العصر الصفوي لاسيما في عهد الشاه عباس الذي أسس جيشاً منتظماً ومسلحاً اعـتماداً على الشركس والكرجيين(١٩٥).

كان منصب «الوزير الأعظم»، يأتي بعد الشاه من حيث الأهمية وكان يُلقّب باعتماد الدولة. وكان الوزير الأعظم، يحتل المرتبة الاولى في الديوان ويتبع له عدد من صغار الوزراء والكتّاب والمنشئين وغيرهم، حيث يتولى كل واحد منهم أحد الأعمال الادارية. وكان الوزير الأعظم يوقّع على التعيينات والمناصب الديوانـية. وكانت للديوان الذي يعرف بـ«دفترخانه همايون»، الكثير من الأعمال، مثل تنفيذ أحكام وأرقام الايرادات، والاقطاعات، والرواتب، والاعفاءات والسماحات بجميع

الوانها. كما كان يتولى دفع رواتب الجيش والقوات المسلحة، وتدقيق جميع الصفقات والوثائق العسكرية والمالية(١٩٦).

الصدر، أهم منصب عقائدي وديني في الدولة الصفوية(١٩٧). وكان هذا المنصب موجوداً ما قبل الدولة الصفوية أيضاً. ويترأس الصدر جميع المقامات الدينية، ويتولى شؤون وادارة جميع الموقوفات. لكنه لا يعمل مستقلاً عن التشكيلات والمؤسسات السياسية. وكان يتقصى الأمور القضائية الى جانب «ديوان بيكي»، الذي يُعدّ ممثلاً مطلق الصلاحية للشاه في الحقوق العامة(١٩٨). ويساعد هؤلاء المسؤولين جميعاً العشرات من المسؤولين الأصغر منهم، في العاصمة(١٩٩). والوضع على هذا المنوال ايضاً في الولايات. اي ان نظام الولايات، يمثل حالة مصغرة للوضع في العاصمة(٢٠٠).

دراسة عوامل سقوط الدولة الصفوية

مثلما يُعد ظهور هذه الدولة وتأسيسها، امراً مهماً ومستقطباً للاهتمام، يُعد كذلك سقوطها مهماً ايضاً. وطالما كتب العديد من الباحثين في ذلك كثيراً من التفسيرات والتحليلات. وكان كل واحد منهم ينظر الى هذا الموضوع من منظار خاص. ومن أجل بلورة فهم صحيح لعوامل سقوط الدولة الصفوية، ينبغي النظر الى تاريخ هذه السلالة وظروفها والمنعطفات التي مرت بها جميعاً. ولا يصح القاء مسؤولية سقوط دولة استمرت ٢٢٠ عاماً على عاتق آخر ملوكها.

كانت الدولة الصفوية دولة شيعية، اعلنت عن انتمائها الى المذهب الشيعي منذ اليوم الأول لظهورها على المسرح السياسي. ويقول السائح البولندي «كروسينسكي» الذي زار الدولة الصفوية في اواخر عمرها، ان المذهب كان ذا تأثير على سقوط هذه الدولة(٢٠١)، لأن قرنين من الحروب والصراعات مع الدول السنية في المنطقة ألحقت خسائر لا تعوّض بالدولة الصفوية. وكانت عوامل السقوط قد أخذت بالظهور قبل الشاه عباس. فإيمان المريدين الصفويين بالمرشد

الكامل قد انتهى تماماً، والقوة المعنوية التي كانت اساس تشكيل السلالة الصفوية قد ضعفت، لكن هذا السقوط قد تأخر بسبب عدم ظهور مهاجم من الخارج، وظهور مصلح باسم الشاه عباس.

بالرغم من ان الشاه عباس قد أحيا ـ ولو بشكل ظاهري ـ عظمة ايران، إلّا انه زرع بذور بؤسها من خلال بعض الأعمال والممارسات(٢٠٢). فسياسته في قتل وحبس بعض الامراء، قد أخْلَت البلاد من وجود الكوادر الكفوءة. كما تركت سياسة تحويلات الاملاك العامة الى املاك خاصة بالشاه، آثاراً سلبية على البلاد، سيما وأن هذه السياسة قد مورست بشكل أشد من قبل الملوك الذين أتوا من بعده. كما ضيّق جيش شاه عباس الجديد، الخناق على القزلباش الذين يُعدون مؤسسي الدولة الصفوية. ولم تكن العناصر الشركسية والكرجية المنتمية الى الجيش الجديد، متفاعلة مع هذه الدولة.

يمكن ان تكون عوامل سقوط الدولة الصفوية: عامة، وخاصة، ومباشرة. وتعد العوامل العامة من اهم تلك العوامل والتي يمكن تلخيصها في: ضغط الحكام والولاة، والضغوط المالية، وعدم الاهتمام بالأوضاع العامة للبلاد، وسخط الناس، والاختلاف بين امراء الجيش وولاة الأمر، وعدم كفاءة السلاطين، وضعف الأجهزة الادارية، وعدم وجود حكومة مركزية.

ومن بين العوامل الخاصة: ظهور رجال الدين المزيفين، وتربية ولي العهد في الجناح النسوي، وضعف الجانب الروحي وتزعزع الايمان بالمرشد الكامل، اي الشاه.

العامل المباشر الذي أسقط الدولة الصفوية كان الغزو الذي قام به الأفغان على اصفهان(٢٠٣). وقد وفّر الضعف الذي تميز به الشاه الصفوي سلطان حسين(٢٠٤)، الأرضية لذلك الغزو وسقوط الدولة الصفوية العظيمة على يد حفنة من الأفغان، خلال فترة قصيرة.

الشعائر الحسينية ومراسم الرثاء

لا توجد نظرة واحدة لدى المذاهب الاسلامية تجاه أهل البيت النبوي. فالشيعة يعتبرونهم أحد الثقلين اللذين خلّفهما الرسول محمد (ص)، مستندين في ذلك الى العديد من الأد لة القرآنية والحديثية والكلامية والتاريخية، ويرون وجوب اتباعهم، لأن الله عصمهم وجعلهم أئمة للمسلمين من بعد الرسول الاكرم محمد (ص). غير ان لأهل السنة رأياً آخر، وهم يرفضون على الأقل عصمة أئمة اهل البيت (ع) وامامتهم السياسية. ورغم ذلك يحظى آل البيت النبوي باحترام جميع المسلمين باختلاف مذاهبهم وفرقهم، ويمثلون المحور المشترك للأمة الاسلامية.

يُعد موضوع الحداد على اهل البيت ورثائهم، لاسيما في ذكرى استشهاد الامام الحسين (ع) وأنصاره وأصحابه في ٦١ هـ بتلك الطريقة المؤلمة، من المواضيع ذات الصلة بأهل البيت (ع). وكانت مراسم الحداد والتأبين تجري في مساحة ضيقة في بادئ الامر، ثم أخذت تنتشر وتشيع بين المسلمين بحيث تحولت الى شعيرة اسلامية، وجزء من الثقافة الدينية.

لا ينبغي ان يغيب عن البال بأن حبّ المسلمين لآل الرسول (ص) وعترته الطاهرة تلبيةً للأمر الاهلي وايماناً بالرسالة وعملاً بوصايا الرسول المتكررة بذريته، كان يتجلى بين الناس في قالب ذكر فضائل هذه الذرية وسجلّها الحافل بالفضائل والمكرمات. ثم اخذت هذه النزعة تتبلور تدريجياً وتتحول الى شعائر خاصة في الأوساط الشعبية، وأقبل الشعراء والخطباء على تخليد ذكريات أهل البيت بشعرهم وكلماتهم.

حديث الرسول (ص) عن الحسين (ع)

تحدثت ام سلمة ـ احدى ازواج الرسول (ص) ـ للامام الحسين (ع) قائلة:

«كان جبرئيل عند رسول الله ﷺ وأنت معي فبكيت فقال رسول الله ﷺ: دع ابني فتركتك فأخذك ووضعك في حجره فقال جبرئيل أتحبه؟ قال نعم؛ قال فان أمتك ستقتله. قال وان شئت أن أريك تربة ارضه التي يقتل فيها؟ قال نعم؛ قالت: فبسط جبرئيل جناحه على أرض كربلاء فاراه إياها. فلما قيل للحسين هذه أرض كربلاء شمها وقال هذه والله هي الأرض التي أخبر بها جبرائيل رسول الله وانني اقتل فيها.

وفي رواية: قبض منها قبضة شمها وقد ذكر ابن سعد في (الطبقات) عن الواقدي بمعناه وقال: فاستيقظ رسول الله ﷺ وبيده تربة حمراء»(٢٠٥).

أورد المؤرخ المعروف «ابن سعد»:

«لما مر عليّ عليه السلام بكربلاء في مسيره الى صفين وحاذى نينوى قرية على الفرات وقف ونادى صاحب مطهرته اخبر أبا عبد الله ما يقال لهذه الأرض فقال كربلاء فبكى حتى بل الأرض من دموعه ثم قال دخلت على رسول الله ﷺ وهو يبكي فقلت له ما يبكيك فقال كان عندي جبرئيل آنفاً واخبرني ان ولدي الحسين يقتل بشط الفرات بموضع يقال له كربلاء ثم قبض جبرئيل قبضة من تراب فشمني إياها فلم أملك عيني ان فاضتا»(٢٠٦).

الأئمة والحداد على الحسين

لعب ائمة اهل البيت عليهم السلام دوراً قيّماً في تبيان أهمية تخليد عاشوراء الحسين وتسليط الضوء على القيم المعنوية والدينية لثورة الامام الحسين(ع). وكانوا ينصبون المآتم الخاصة بهذا الغرض ويظهرون الحزن ويتحدثون عن مظلومية اهل البيت وسيد الشهداء الحسين بن علي (ع).

اول مأتم على الحسين وشهداء كربلاء، أقامه الامام علي بن الحسين السجاد (ع) وعمته العقيلة زينب بنت علي (ع) حين مرورهما على مواضع القتلى في

الحادي عشر من المحرم. وقد تأثر بذلك المشهد الصديق والعدو، بشهادة التاريخ(٢٠٧). وتكرر هذا المأتم في مجلس عبيد الله بن زياد بالكوفة، ومجلس يزيد بن معاوية بالشام. وقد عملت تلك المآتم وما زخرت به من نشاطات اعلامية مكثفة مارستها اسرة الامام الحسين لاسيما ولده الامام زين العابدين والسيدة زينب الكبرى، على كشف القناع عن وجه يزيد بن معاوية وحاشيته، وتعريتهم أمام الجماهير، وتحويل ذلك النصر الظاهري الذي تصور الظالمون أنهم حققوه، الى خسارة وخزي وعار، وتبديل مجالس الفرح التي ارادوا لها ان تُقام احتفالاً بقتل الحسين وآل الرسول الى مآتم ومجالس نوح وبكاء على هؤلاء المظلومين، فزُرعت بذلك في قلوب الناس بذور البغض والحقد على البيت الأموي(٢٠٨).

ويبدو أن ذلك التأثير الذي أفرزته نشاطات الأسرة الحسينية قد امتد الى اسرة يزيد نفسه، فاضطر الى تبرئة نفسه من قتل الحسين وأولاده والقاء تبعه تلك الجريمة النكراء على عاتق واليه على الكوفة عبيد الله بن زياد(٢٠٩).

سعى الامام علي بن الحسين السجاد (ع) لتخليد ملحمة عاشوراء الى درجة انه كان يبكي حينما يشرب الماء او يتناول الطعام، او حينما تُذبح امامه شاة. وقد أثارت تلك الحالة أحد غلمانه فقال له:

«جُعلت فداكَ يابنَ رسول الله إني أخافُ عليكَ ان تكونَ من الهالكين. قال: إنّما أشكو بثي وحزني الى الله وأعلم من الله ما لا تعلمون»(٢١٠).

وكان يقول له في بعض الأحيان:

«ويلك ـ أو ثكلتك أمُّكَ ـ والله لقد شكى يعقوب الى ربه في اقل مما رأيتُ حتى قال: يا أسفى على يوسفَ. إنه فقد إبناً واحداً وأنا رأيت أبي وجماعة أهل بيتي يذبحون حوالي»(٢١١).

وأدام الامام محمد الباقر (ع) نهج ابيه الامام السجاد (ع) في رثاء ابيه وتأبينه. فكان يدعو ـ مثلاً ـ الشاعر الشيعي المعروف الكميت الأسدي لانشاد الشعر في

واقعة الطف (كربلاء). ويأمر بتعميم المجالس التي تؤبّن الامام الحسين وتتحدث عن بطولات شهداء كربلاء وتضحياتهم. وكان يشارك في تلك المجالس ويبكي ويقول:

«ما من رجل ذكرنا أو ذكرنا عنده يخرج من عينيه ماءٌ ولو مثل جناح البعوضة إلاّ بنى الله له بيتاً في الجنّة، وجعل ذلك الدمع حجاباً بينه وبين النار»(٢١٢).

كانت تقام تلك المجالس والمآتم في ظل ظروف كان فيها النظام الأموي يحارب بشدة اهل البيت (ع) ويصر على طمس معالمهم والتعتيم على ذكرهم وفضائلهم، ويعاقب أشد العقوبة على ذكر الحسين ونصب المأتم عليه وزيارة قبره.

عاش الامام جعفر الصادق (ع) خلال المرحلة التي شهدت فيها السلطة الاموية ضعفها ومن ثم سقوطها، وبداية العصر العباسي، فوجد الفرصة مناسبة لذكر فضائل اهل البيت (ع) واقامة مجالس احياء ذكرى استشهاد الامام الحسين (ع) وأسرته وصحبه، ودعوة الامة للاستلهام من تلك الثورة التي فجرها سبط الرسول وريحانته والتي استرخص فيها كل شيء حتى روحه الشريفة، من اجل الدفاع عن الدين واعلاء كلمة لا اله إلّا الله. وانطلاقاً من خصوصية تلك الفترة، فقد كانت معظم الاحاديث التي تحث على تأبين الامام الحسين ورثائه وتخليد ذكراه وثورته، صادرة عن الامام الصادق (ع). وتشير الروايات الى انه (ع) كان يجمع أقرباءه وأصحابه في يوم عاشوراء لتأبين الامام الحسين. وكان يضطر الامام في بعض الاحيان لاقامة تلك المراسم بشكل خفي خوفاً من السلطة العباسية. وكان يشجع الشعراء على رثاء الحسين وأهل بيته وذكر مصائب كربلاء(٢١٣).

حينما وطّدت السلطة العباسية أركانها وفرغت من القضاء على الامويين تماماً، اخذت تفرض ظروفاً قاسية على أئمة اهل البيت النبوي (ع). وحينما كان الامام علي بن موسى الرضا وسائر الأئمة (ع) يعقدون المجالس لتأبين الامام الحسين كان

يحضرها عدد من كبار الشعراء المسلمين كالسيد الحميري، والكميت الأسدي، ودعبل الخزاعي، فينشدون الأشعار في رثاء ومدح أهل البيت، وهم على استعداد تام للاستشهاد لأنهم كانوا يعلمون ان السلطة كانت لهم بالمرصاد وتحصي عليهم أنفاسهم، وهذا ما يكشف بشكل واضح عن استمرار المأتم الحسيني في القرنين الثاني والثالث(٢١٤).

دور البويهيين في نشر الشعائر الحسينية

حينما سيطر البويهيون على بغداد عام ٣٣٤ هـ خفّت حدة التعصبات المذهبية والطائفية المدمرة كثيراً، وتمهدت الأرضية لحرية التعبير، واستعراض الطاقات العلمية والثقافية لشتى المذاهب الاسلامية. ورغم انتماء البويهيين للمذهب الشيعي، الا انهم لم يدعموا رسمياً مذهباً بعينه، فعملت هذه الحرية المذهبية النسبية التي توفرت بفضل هيمنتهم على جزء من العالم الاسلامي، على اندفاع الشيعة ـ ومثل سائر المذاهب الاسلامية الاخرى ـ الى التعبير عن آرائهم وممارسة شعائرهم وطقوسهم بحرية والتي منها اقامة المراسيم الحسينية بشكل علني في بغداد، مركز الخلافة الاسلامية(٢١٥).

كانت تلك المراسم الحسينية، تواجه ردود فعل سلبية من قبل بعض حنابلة بغداد في بعض الأحيان، وتنتهي الى بعض أعمال العنف ضد تلك المراسم. ورغم ذلك تُعد، تلك الفترة منعطفاً تاريخياً في احياء ثقافة عاشوراء ونشر مراسم التأبين الحسيني.

الى جانب تلك المراسم الجماهيرية، انبرى بعض المفكرين والعلماء والشعراء الشيعة كالشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ)، والشيخ الصدوق، والشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، والسيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، وغيرهم، الى التحقيق في معارف أهل البيت وتأليف الكتب القيمة في شتى ابواب الفقه، والاصول، والكلام، والتاريخ، والرجال، والحديث، وتأسيس المدارس، واقامة المناظرات، من اجل تسليط الضوء على نهج

أهل البيت واصولهم ومبادئهم العلمية والدينية.

حينما سقط البويهيون واستولى السلاجقة على مقاليد الامور، عاد التعصب المذهبي وعدم التساهل للهيمنة على العالم الاسلامي ومركز الخلافة(٢١٦). غير ان المآتم الحسينية استمرت بشكل سري وحتى بشكل غير مباشر في قالب مجالس الخطابة والكلمات. وأخذت تنتشر في شرقي البلاد لاسيما في مدن مثل قم، وكاشان، ومناطق مختلفة في خراسان وماوراء النهر(٢١٧).

انبرى الشعراء الناطقون بالفارسية ـ وعلى غرار الشعراء العرب ـ لرثاء الحسين (ع) وانشاد الشعر في واقعة عاشوراء وأحداث كربلاء. وهب الكثير من الشعراء الشيعة والسنّة مثل الكسائي المروزي (ت ٣٩١ هـ)، والحكيم ناصر خسرو البلخي (ت ٤٨١ هـ)، والسنائي الغزنوي، والأديب صابر، والخاقاني الشرواني (ت ٥٩٥ هـ)، وظهير الدين الفاريابي (ت ٥٩٨ هـ)، وجلال الدين المولوي البلخي (ت ٦٧٢ هـ)، وعلاء الدولة السمناني (ت ٧٣٦ هـ)، والعطار النيشابوري (ت ٦٢٧ هـ)، وغيرهم كسيف الدين محمد الفرغاني(٢١٨) (في النصف الثاني من القرن السابع)، الى دعوة الناس لاقامة الشعائر الحسينية.

الشعائر الحسينية في نظامية بغداد

رغم التعصب المذهبي الشديد الذي كان عليه السلاجقة والخلفاء العباسيون، إلّا أنّ الشعائر الحسينية كانت تقام ليس بين الشيعة فحسب، وانما بين أهل السنة أيضاً. وورد انهاقد نفدت الى داخل المدرسة النظامية ببغداد والتي اوجدت من اجل نشر الأشعرية بل وحتى قمع الشيعة لاسيما الاسماعيلية. فكان في هذه المدرسة علماء كبار مثل محمد بن عبد الله البلخي (ت ٥٩٦ هـ)، وعلي بن الحسين الغزنوي، يحيون في هذه المدرسة ذكر أهل البيت ويستعرضون المصائب التي لاقوها، لاسيما ما جرى للسيدة فاطمة الزهراء (ع)(٢١٩).

الشعائر الحسينية منذ الغزو المغولي وحتى الدولة الصفوية

في أعقاب الغـزو المــغولي الذي اسـقط الدولة العـباسية (١٣٢ ـ ٦٥٦ هـ)، انتشرت الشعائر الحسينية، بحيث باتت تقام في عهد التيموريين (٧٨٢ ـ ٩١١ هـ) بشكل واسع. وكان السلاطين التيموريون انفسهم لعبوا دوراً واضحاً في نشر هذه المراسم، وكانوا يعبرون بشكل صريح عن حبهم لأهل البيت وذريتهم، ويكرمون العلماء الشيعة والسنة معاً، ويدعمون العـرفاء(٢٢٠). وقـد لعب كـتاب «روضـة الشهداء» الذي كتبه ملا حسين الكاشفي السبزواري (ت ٩١٠ هـ) دوراً مهماً في نشر الشعائر والمآتم الحسينية.

الأسرة الصفوية ونشر الشعائر الحسينية

بذل الصفويون جهوداً كبرى وواسعة لنشر المذهب الشيعي وتعميق مـبادئ وأفكار ومنهج أهل البيت النبوي. ورغم الآراء الشتى التي قيلت عن أفكار هذه الأسرة وعملها لاسيا تعاملها مع معارضيها من المذاهب الاخرى، لا يمكن تجاهل الأمر التالي وهو أنها جعلت المذهب الشيعي مذهباً رسمياً في ايران، وعملت على تعزيزه وتجذيره.

القاء نظرة سريعة على الحياة السياسية لهذه الأسرة، يكشف انها أمضت معظم حياتها في حرب مع خصومها، ولم تسنح لها الفرصة الكافية للاهتمام بشكل كامل ودقيق باجراء الشعائر الدينية لاسيا الشعائر الحسينية(٢٢١).

وهذا امر يمكن ملاحظته بـوضوح في الدواويـن التي خـلّفها شـعراء العـصر الصفوي، اذ لا نجد في الدواوين الشعرية التي ترجع لعهد اسماعيل الأول أثراً مهماً لعاشوراء وكربلاء. وأخذ الشعراء ينزعون بهذا الاتجاه في عهد الشـاه طـهماسب الصفوي. فقد سنحت لديه الفرصة كي يقطع خطوات مـهمة في طـريق تـعميق

الأفكار والعقائد الدينية عن طريق نشر شعائر اهل البيت والحث على اقامة المراسم الحسينية، وقراءة الشعر العاشورائي(٢٢٢).

فكما أشرنا، كانت الدواوين والأشعار التي خلّفها شعراء العصر الصفوي تدل على الأمر التالي وهو انها كانت تنزع في بادئ الأمر نحو أشعار الحب او مدح الملوك والخوانين والامراء المحليين، لذلك لم يشر الشاعر وحشي البافقي (٩٣٩ ـ ٩٩١ هـ) الى حادثة عاشوراء سوى في موردين فقط(٢٢٣).

وقد عبّر الشاه طهماسب الصفوي عن امتعاضه لمدح الشعراء له وطالبهم بأن ينشدوا الشعر في آل البيت والأئمة المعصومين وأن يتوقعوا الصلة والجائزة من أرواحهم المقدسة ثم من الصفويين(٢٢٤).

ومنذ ذلك الحين أصبح أهل البيت محوراً في الأدب الصفوي لاسيما في مواضيع عاشوراء وكربلاء واستشهاد الامام الحسين. وقد تأثر الشاعر مولانا محتشم الكاشانى (٩٦٦ ـ ٩٩٧ هـ) بنصيحة الشاه الصفوي، فخلّف قصيدة عاشورائية باللغة الفارسية، تُعد أشهر القصائد واكثرها خلوداً(٢٢٥).

وأهدى الشاه عباس ذهباً بوزن الشاعر شاني تكلو لمدحه الامام علياً (ع)، وهو ما يدل على اصرار ملوك الدولة الصفوية على نشر واذاعة فضائل أهل البيت (ع). وكان هؤلاء الملوك يسبقون الناس في اقامة مجالس التأبين والرثاء، ويشجعونهم على اقامتها وتعميمها بعيداً عن حالة الاحتراس والحذر التي كانت لديهم في العصور الماضية. وأخذوا يشاركون الناس في تلك المجالس التي كانت تقام في الميادين العامة، والمساجد، والحسينيات. وقد أدت تلك الحركة المتصاعدة الى احماء سوق الرثاء، واقبال الشعراء على تأليف القصائد الرثائية لاسيما في أعقاب القصيدة التي انشدها محتشم الكاشاني(٢٢٦).

ولم يكتف الملوك الصفويون بهذا القدر. فتشير وثائق الحكومة الصفوية الى ان هؤلاء الملوك كانوا يقيمون المآتم الحسينية حتى خلال أسفارهم التي تقترن مع شهر محرم وصفر أو رمضان.

في هذه المرحلة، تأسست التكايا الخاصة بذكر فضائل ومناقب اهل البيت ورثاء الحسين (ع) في شتى المناسبات الاسلامية، لاسيما في محرم الحرام(٢٢٧). وتحدث السواح والسياسيون الغربيون الذين زاروا ايران آنذاك، عن اقامة مراسم التأبين الحسيني. وتحدث «بيتر دلاواله» عن الجماهيرية الواسعة التي كانت تتمتع بها تلك المراسم.

انتشار المراسم الحسينية في مناطق اخرى

بالرغم من الصراعات السياسية والمذهبية بين السلاطين الصفويين والاوزبك، انتشرت المراسم والشعائر الحسينية الى هراة، وبلخ، وسائر المناطق(٢٢٨). وأخذ أهل السنة يُحيون هذه المراسم ايضاً ويُحلّونها محل الممارسات الصوفية التي كانوا يقومون بها(٢٢٩). وتكشف الشهرة الكبيرة التي امتاز بها كتاب «روضة الشهداء» ـ الذي يتحدث بلغة الشعر عن شهيد كربلاء واهل البيت ـ في افغانستان وآسيا الوسطى، وترجمته الى التركية و الاوزبكية، عن مدى انتشار تلك المراسم الى خارج الحدود الايرانية ومدى تفاعل الامم مع مصائب اهل البيت(٢٣٠). وورد ان كتاب «روضة الشهداء» قد تُرجم الى اللغة التركية مراراً، منها تحت اسم «سعادت نامة» في منتصف القرن العاشر، و«حديقة السعادة» للشاعر البارز فضولي البغدادي مع اصلاحات واضافات، و«شهد نامه». وهناك ترجمة تركية آسيا أوسطية لشاعر يتخلص بتخلص «صابر»، وقد انتشرت هذه الترجمة الأخيرة على نطاق واسع في طاشقند والمناطق المجاورة(٢٣١).

في افغانستان التي كان جزء منها تابعاً للدولة الصفوية وجزء آخر تابعاً للسلاطين الأتراك والمغول الشيبانيين او البابريين، كانت مراسم التأبين الحسيني تجري من دون اية مشكلة في الجزء الاول. اما في المناطق المركزية منها والتي يتواجد فيها الهزاريون الشيعة، فكانت تجري فيها تلك المراسم أيضاً رغم الضغوط التي كان يوجهها الأمراء من أهل السنة لاسيما شيبك خان الاوزبكي ومن جاء من

بعده. وترسخت تلك المراسم وانتشرت بعد ان انتقلت عناصر من القزلباش على يد نادرشاه (حكم ١١٤٨ ـ ١١٦٠ هـ) الى مدن كابل، وقندهار، وهراة، وغزنين.

انتشر كتاب «روضة الشهداء» في شبه القارة الهندية ايضاً، وتُرجم الى اللغة الدكنية في القرن الثاني عشر. كما تُرجم الى اللغة الاوردية تحت عنوان «كنز الشهداء»، وهو ما يدل على استقبال عامة الناس لهذا الكتاب وتفاعلهم مع اقامة مراسم احياء ذكرى الامام الحسين (ع) وتخليد نهضته(٢٣٢).

الأمر الآخر الذي يؤكد على استمرار مراسم التأبين الحسيني واقبال شتى الطوائف الاسلامية عليها، هو قيام مسلم من المذهب الحنفي بتأليف كتاب يدعى «قرة العين في البكاء على الحسين»(٢٣٣)، الذي يدل على ان قضية رثاء الامام الحسين والمراسم الخاصة بهذا الشأن، لم تكن مقتصرة على الشيعة ولا على ايران.

المراسم الحسينية في العهد القاجاري

ظهر في ايام الدولة الصفوية ما يُعرف بـ «التعزية»، وكانت عبارة عن لون من الرثاء المشفوع بالتمثيل. وقد امتدت بعد فترة ليست بالطويلة الى شبه القارة الهندية. وثمة اختلاف في وجهات النظر بشأن هذه الظاهرة: فهل هي شكل اكثر تطوراً للمراسم التي ظهرت في عهد البويهيين ام ظهرت على يد السلاطين الصفويين بهدف تعميق هذه المراسم، وترسيخ مفاهيم أهل البيت من خلالها، ام انهاتقليد غربي دخل الى الشرق وايران في العصر الصفوي وأصبح في خدمة المآتم والشعائر الحسينية(٢٣٤)؟

مهما كان الأمر، تطورت وانتشرت تلك الشعائر في العصر القاجاري (١٢١٠ ـ ١٣٣٧ هـ) بعد توقف خلال الفترة بين سقوط الدولة الصفوية وظهور الدولة القاجارية، لاسيما ظاهرة «التعزية» حتى انهانفذت الى بلاط الملوك القاجار وراح يُطلق عليها اسم «التعزية الحكومية»، فكان يشارك فيها الشاه ورجال البلاط

والحكومة. وأخذت تنزع نحو هذا اللون من الشعائر، طبقات مختلفة من الشعب، فأخذت تسمى بمسميات عديدة على اساس طبيعية الجهة التي تتبناها، كتعزية الأعيان، والنسوية والبيتية، وما الى ذلك(٢٣٥).

على ضوء اهتمام الدولة القاجارية بالشعائر الحسينية، أقبل عدد كبير من الشعراء على انشاد الشعر الحسيني والعاشورائي، والذي راح بعضه يقرأ في تلك الشعائر لاسيما في «التعزية»، فظهر قرّاء التعزية كجوقة فنية ـ دينية جديدة.

كان الاقبال على تلك المراسم والممارسات واسعاً وشديداً الى درجة بحيث لم يستطع أوهن الشعراء الايرانيين اخلاقاً ان يتجاهل تلك العقيدة العامة والثقافة الواسعة، على حد تعبير «براون».

يُعد الشاعر القاءاني (ت ١٢٧٢ هـ)، أحد الشعراء الذين انشدوا اجمل المراثي في استشهاد الامام الحسين (ع). فقد صوّر فيها مظلومية سيد الشهداء وأصحابه وأنصاره من جانب، وعكس الظلم الذي كان عليه أعداؤهم والقسوة التي كانت عليها قلوبهم، والحقد الذي كان يغلي على البيت العلوي في نفوسهم(٢٣٦).

استمرار الشعائر الحسينية في شبه القارة الهندية

استمرت الشعائر الحسينية في شبه القارة الهندية. ولم يقتصر الاهتمام بهذه الشعائر على المنتمين للمذهب الشيعي وانما كان يشارك فيها بعض اتباع المذاهب السنية ايضاً، ويقومون في شهر محرم بطبخ الطعام وتوزيعه على الناس طلباً للثواب والرحمة الالهية.

كان شعراء شبه القارة الهندية ينشدون الشعر الحسيني بشتى لغاتهم كالاوردية والبنجابية، ويؤلفون المراثي في واقعة الطف، ويصورون المصائب التي لقيها الحسين (ع) وأهل بيته على يد الامويين وزبانيتهم، بأرق الأشعار التي تثير الحزن وتسيل الدمع(٢٣٧). وأهم مرثية أُنشدت باللغة الفارسية في شبه القارة الهندية، تعود

للمصلح والمفكر الاسلامي السني المذهب، العلامة محمد اقبال اللاهوري الذي وصف الامام الحسين (ع) في تلك القصيدة بـ«امام العاشقين»، و«سيد الحرية»، مؤكداً على ان هدف الامام الحسين (ع) من ثورته هو اعادة تشييد صرح «لا اله إلّا الله»، وهو نفس المعنى الذي سبق ان اكد عليه الشاعر خواجه معين الدين الجشتي(٢٣٨). ويذهب الشاعر والمفكر اللاهوري في تلك القصيدة الى الاعتقاد بأن الامام الحسين (ع) استأصل بثورته الكربلائية جذور الاستبداد الى يوم القيامة، لأنه ايقظ بها الأمة السابتة، وأنقذها من أغلال الطاغوت الى الأبد(٢٣٩).

في العراق وأفغانستان

العراق، هو نواة التشيع ومركزه الأُم، لأن فيه معظم العتبات والبقاع المقدسة، ولذلك أصبح مركزاً لمراسم احياء الثورة الكربلائية واقامة الشعائر العاشورائية، وكان لذلك الامر تأثير حتى على أهل السنّة القاطنين في العراق لاسيما الأكراد. فللشعراء الاكراد مراث كثيرة في مصيبة الحسين وأهل بيته وأشعار غفيرة في ذكر مناقب أهل البيت وسجاياهم وفضائلهم، وتصوير الظلم الذي لحق بهم في صور شعرية معبّرة ومؤثرة(٢٤٠).

بالرغم من الضغوط التي كانت تفرضها الحكومات على ممارسة الشعائر الحسينية في افغانستان ـ وهي الضغوط التي كان يقف خلفها الانجليز في بعض الأحيان ـ كانت تلك الشعائر تجري من قبل الهزاريين والقزلباش بشكل مستمر، سيما وقد كانت تقرأ فيها أشعار لشعراء من قبيل السيد محمد كاظم بلبل (ت ١٩٤٦ م) والسيد اسماعيل البلخي (ت ١٩٦٩ م)(٢٤١).

في الامبراطورية العثمانية

كانت الامبراطورية العثمانية تسيطر قبل الحرب العالمية الاولى (١٩١٤ ـ

١٩١٨ م)، على جزء كبير من العالم الاسلامي. وكانت آسيا الصغرى، والشرق الأوسط، والبلقان، وشمال افريقيا وحتى قسم من مركز أفريقيا، جزءاً من تلك الامبراطورية. ورغم ردود الفعل السلبية جداً لبعض السلاطين العثمانيين ازاء الدولة الصفوية، وابادتهم لكثير من الشيعة بسبب عقائدهم الشيعية، ورغم النشاطات الوهابية المتلاحقة ضد التشيع والشيعة والتي كان يدعمها الاستعمار بشكل صريح وخفي في بعض الأحيان، كانت الشعائر الحسينية تقام منذ القدم من قبل الفرقة البكتاشية. ثم انتقلت هذه المراسم الى البانيا ويوغسلافيا بعد نفوذ هذه الفرقة الى هذين البلدين، ولازالت قائمة الى يومنا هذا(٢٤٢).

تقام هذه المراسم ايضاً في بعض البلدان العربية ولازالت مستمرة فيها نظراً لوجود التشيع منذ القدم في البحرين، والتشيع الزيدي في اليمن، والآثار التي خلّفها الفاطميون، فضلاً عن بعض المزارات كمزار السيدة زينب ورأس الحسين في مصر، وكذلك مرقد رقيّة بنت الحسين، ومرقد السيدة زينب بنت علي (ع) في الشام.

يمكن ان تكشف خلفية الحمدانيين الشيعة في الشام، عن جزء من الشعائر الحسينية هناك. وتُعد مدينة حلب السورية ذات خلفية أطول في ذلك، لاسيما خلال القرنين الهجريين السادس والسابع. ومع ذلك لم يرقَ شمال افريقيا والدولة العثمانية الى مستوى شرق العالم الاسلامي مثل ايران وأفغانستان وآسيا الوسطى والهند، من حيث اتساع الشعائر الحسينية، وكتابة المقاتل، وانشاد الأشعار الحسينية والعاشورائية(٢٤٣).

هوامش الفصل الثالث:

١ ـ ابن البزاز الأردبيلي، صفوة الصفاء، مقدمة وتصحيح غلام رضا الطباطبائي، طهران، ج ٢، ص ٧٠.

٢ ـ حسين أبدال الزاهدي، سلسلة النسب الصفوية، طهران، ١٩٨١، ص ١٠ ـ ١١.

٣ ـ نفس المصدر.

٤ ـ نفس المصدر، ص ١٦.

٥ ـ ابن البزاز، سابق، ص ٩٥ ـ ٩٧.

٦ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: نفس المصدر، الفصول ٦ و٧ و٨.

٧ ـ روجر سيوري، ايران في العصر الصفوي، ترجمة قامبيز عزيزي، طهران، ١٩٩٥، ج ٤، ص ٨.

٨ ـ ابن البزاز، مصدر سابق، ص ٨٩٨ و٩٨٣.

٩ ـ روجر سيوري، سابق، ص ١٢.

١٠ ـ نفس المصدر، ص ١٥ ـ ١٦.

١١ ـ خواند مير، تاريخ حبيب السير، تحت اشراف محمد دبير سياقي، طهران، ط ٣، ١٩٨٣، ج ٤، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٩ و٤٣٢ ـ ٤٣٤.

١٢ ـ نفس المصدر، ص ٤٣٥.

١٣ ـ نفس المصدر، ص ٤٤٠ ـ ٤٤٢.

١٤ ـ نفس المصدر، ص ٤٤٦ ـ ٤٥١؛ حسن بيك روملو، أحسن التواريخ، تصحيح عبد الحسين نوائي، طهران، ١٩٧٨، ص ٨٠ ـ ٨٦.

١٥ ـ جهانكشاي خاقان (تاريخ الشاه اسماعيل)، مقدمة وملحقات الله دتا مضطر، اسلام آباد، ١٩٨٠، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

١٦ ـ كان أدعياء الملك والسلطة: السلطان مراد بن يعقوب آق قوينلو في عراق العجم وفارس؛ باريك بيك برناك في عراق العرب؛ قاسم بيك بن جهانكير بيك في ديار بكر؛ مراد بيك بايندر في يزد؛ محمد كره في ابرقو؛ ابو الفتح بيك بايندر في كرمان، القاضي محمد كاشاني في كاشان؛ حسين كيا جلاوي في خوار وسمنان وفيروزكوه؛ السلطان حسين ميرزا في خراسان. لمزيد من المعلومات، راجع: جهانكشاي خاقان، ص ١٥٧ ـ ١٥٨؛ خواند مير، سابق، ج ٤، ص ٤٧٨ ـ ٤٨١ و ٤٧١ ـ ٤٧٤؛ روملو، سابق، ص ١٠٩ ـ ١١١.

١٧ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: فضل الله روزبهان خنجي، مهمان نامه بخارى، ص ٥٦ ـ ٥٧؛ روملو، سابق، ص ١٦٨ ـ ١٧٤.

١٨ ـ روجر سيوري، سابق، ص ٣٠ ـ ٣١.

١٩ ـ خورشاه بن قباد الحسيني، تاريخ ايلجي نظام شاه، تصحيح محمد رضا نصيري، طهران، ٢٠٠٠ م، ص ٨٤ ـ ٨٥.

٢٠ ـ بوداق منش القزويني، جواهر الأخبار، تصحيح محسن بهرام نجاد، طهران، ١٩٩٩، ص ١٤٧.

٢١ ـ خورشاه، سابق، ص ٨٧ ـ ٨٨.

٢٢ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: القاضي أحمد القمي، خلاصة التواريخ، ج ١، ص ٦٠٠ ـ ٦١٥؛ روملو، سابق، ص ٥٩٨ ـ ٦١٥؛ والترهينتس، الشاه اسماعيل الصفوي الثاني، ترجمة كيكاوس جهانداري، طهران، ١٩٩٢، ص ٥١ ـ ٦٨.

٢٣ ـ روملو، سابق، ص ٢٧٧ ـ ٢٨١.

٢٤ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: اسكندر بيك منشي، تاريخ عالم آراي عباسي، تصحيح محمد اسماعيل رضواني، طهران، ١٩٩٨، ص ٣٤١ فما بعد.

25 - H.R. Roemer, (The Safavid Period), The Cambridge History of Iran.vol.6, Cambridge University Press, 1997. pp.243 - 244.

٢٦ ـ القاضي أحمد القمي، سابق، ج ٢، ص ٦٩٤ ـ ٦٩٦.

٢٧ ـ نفس المصدر، ص ٨٤١ ـ ٨٤٢.

٢٨ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: السياسة الخارجية للشاه عباس وتعامله مع السفراء الأجانب، راجع: نصر الله فلسفي، حياة الشاه عباس الأول، طهران، ط ٥، ١٩٩٢، ج ٥ و ٤، ص ١٣٢٥ ـ ١٦٧١.

٢٩ ـ اسكندر بيك منشي: سابق، ج ١، ص ٥٦٦ فما بعد.

٣٠ ـ راجع: روجر سيوري، دراسات في تاريخ ايران خلال العصر الصفوي، ترجمة عباس قلي غفاري فرد ومحمد باقر آرام، طهران، ٢٠٠٣ م، المقال الحادي عشر.

٣١ ـ اسكندر بيك منشي، ج ٢، ص ٩٠٤ ـ ٩٢٢؛ ملا جلال المنجم، التاريخ العباسي، ص ١٦٤ ـ ١٦٦.

٣٢ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: نفس المصدر، ص ١٠٢٢ فما بعد.

٣٣ ـ لمزيد من المعلومات، راجع الكتاب التالي لاسيما ص ٦١ ـ ٩١:

Rodolph p. Matthe, The Polittics of Trad in Safavid Iran, CambridgeUniversity press, 1999.

34 - Rudi Mathee, (Merchant in Safavid Iran:
Participants and Perceptions), Journal of early modern History, 4-3-4 ,leiden 2000, p.234.

٣٥ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: الشاه عباس (مجموعة الوثائق والمراسلات التاريخية مع المذكرات التفصيلية) باشراف عبد الحسين نوائي، ١٩٨٨.

٣٦ ـ روجر سيوري، ايران في العصر الصفوي، ص ٩٩.

٣٧ ـ روجر سيوري، حول الصفويين، ترجمة رمضان علي روح اللهي، طهران، ٢٠٠١

م، ص ١٦٨.

٣٨ ـ محمد يوسف واله القزويني، ايران في عهد الشاه صفي والشاه عباس الثاني، تصحيح وتعليق وتوضيح محمد رضا نصيري، طهران، ٢٠٠١ م، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١.

٣٩ ـ نفس المصدر، ص ٣١٣ ـ ٣١٥.

٤٠ ـ نفس المصدر، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٥.

٤١ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: ويلم فلور، النظام القضائي في العصر الصفوي، ترجمة حسن زندية، ٢٠٠٢ م، ص ٢٦.

٤٢ ـ روجر سيوري، سابق، ص ٢٢٩.

٤٣ ـ ولي قلي بن داود بن قلي، قصص الخاقاني، تصحيح السيد حسن السادات الناصري، طهران، ١٩٩٢، ج ١، ص ٤٠٦ ـ ٤١٢؛ محمد طاهر وحيد القزويني، عباسنامه، تصحيح وتحشية ابراهيم دهكان، ١٩٥٠، ص ٩٢ ـ ١٢٥.

٤٤ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: لورنس لاكهارت، انقراض الأسرة الصفوية، ترجمة اسماعيل دولتشاهي، ط ٢، ٢٠٠١ ؛ ويلم فلور، سقوط الصفويين وظهور الأفغان، ١٩٨٦.

٤٥ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: عباس قلي غفاري فرد، العلاقات الصفوية الاوزبكية، طهران، ١٩٩٧؛ حسن زندية، العلاقات بين ايران والاوزبك منذ عهد الشاه عباس وحتى وفاة نادر، اطروحة ماجستير، جامعة طهران.

٤٦ ـ للاطلاع على الاوضاع في آسيا الوسطى خلال ١٠ ـ ١٢ هـ راجع:

Robert D. mc (Central Asia vi. in The 10th - 18th Centuries),Encyclopaedia Iranica, vo1. v, Mazda Publisher, 1992, pp. 177 - 199.

٤٧ ـ عبد الرضا هوشنغ مهدوي، تاريخ العلاقات الخارجية الايرانية منذ العصر الصفوي وحتى نهاية الحرب الكونية الثانية، طهران، ط ٥، ١٩٩١، ص ٩ ـ ١٠.

٤٨ ـ جوزيف هامربورغشتال، تاريخ الامبراطورية العثمانية، ترجمة ميرزا زكي علي ابادي، ١٩٨٨، ص ٨١٦ ـ ٨١٩.

٤٩ ـ راجع: خواند مير، سابق، ج ٤، ص ٥٤٤ ـ ٥٤٦؛ القزويني، لب التواريخ، ص ١٤٦ ـ ١٤٧؛ خواند مير، تاريخ الشاه اسماعيل والشاه طهماسب، ص ٨٥؛ القاضي احمد الغفاري القزويني، تاريخ جهان آرا، طهران، ١٩٦٣، ص ٢٧٧.

٥٠ ـ جهانكشاي خاقان، ص ٥٠٦.

51 - Blair, (Tabriz), The Encyclopaedia of Islam, vo1.x, new edition, Leiden Brill, 1998, p.44.

٥٢ ـ ابو القاسم طاهر، تاريخ ايران السياسي والاجتماعي منذ وفاة تيمور وحتى وفاة الشاه عباس، طهران، ١٩٧٠، ص ١٦٩.

53 - H.R. Romer, (The Safvid Period), The Cambridge History of Iran.vol.6, Cambridge University Press 1997, pp. 227 - 228.

٥٤ ـ رومير، «ظهور الصفويين»، تاريخ ايران كيمبريج، (تاريخ ايران حتى عصر الصفويين)، ترجمة يعقوب آجند، طهران، ٢٠٠١، ص ٦١.

٥٥ ـ عبد الرضا هوشنك، مهدوي، سابق، ص ٣٣.

٥٦ ـ اسكندر بيك منشي، سابق، ج ١، ص ١٢٩.

٥٧ ـ روجر سيوري، ايران في العصر الصفوي، ص ٧٠ ـ ٧٣.

٥٨ ـ جوزيف هامر بورغشتال، سابق، ص ١٥٦٦ ـ ١٥٦٧.

٥٩ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: محمد يوسف واله الاصفهاني، الخلد الأعلى، باشراف مير هاشم محدث، ١٩٩٣، ص ٧١٨.

٦٠ ـ روجر سيوري، سابق، ص ٨٣ ـ ٨٦.

٦١ ـ عبد الرضا هوشنك مهدوي، سابق، ص ٧٨.

٦٢ ـ راجع: اسماعيل حقي، اوزون تشارشيلي، التاريخ العثماني، ترجمة ايرج نوبخت،

طهران، ١٩٩٩، ج ٥، ص ١٤٣ ـ ١٤٤؛ عبد الرضا هوشنك مهدوي، سابق، ص ١٠٤.

٦٣ ـ راجع: عبد الحسين نوائي، الوثائق والرسائل السياسية الايرانية خلال ١٠٣٨ ـ ١١٠٥ هـ طهران، ١٩٨١، ص ١١ المقدمة.

٦٤ ـ لمزيد من المعلومات عن العلاقات الايرانية العثمانية في أعقاب سقوط الدولة الصفوية، راجع:

Stanford Shaw, (Iranian Relations with Ottoman Empire in The Eighteenthand Nineteenth Centuries), The Cambridge History of Iran, vo1.7, 1991, pp. 297 - 314.

٦٥ ـ جهانكشاي خاقان، ص ٤١٤ فما بعد.

٦٦ ـ رضا قلي خان هدايت، تاريخ روضة الصفاء الناصرية، تصحيح جمشيد كيان فر، طهران، ج ٨، ص ٦٣٧٣ ـ ٦٣٧٥.

٦٧ ـ لمزيد من المعلومات عن العلاقة الصفوية الغوركانية، راجع: رياض الاسلام، تاريخ العلاقات الايرانية الهندية، ترجمة محمد باقر آرام وعباس قلي غفاري فرد، طهران، ١٩٩٤.

٦٨ ـ روجر سيوري، سابق، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

٦٩ ـ لمزيد من المعلومات حول العلاقات الايرانية البرتغالية، راجع: نصر الله فلسفي، تاريخ علاقات ايران باوربا خلال العصر الصفوي، طهران، ١٩٣٧، الفصل الاول.

٧٠ ـ روجر سيوري، سابق، ص ١٠٢.

٧١ ـ عبد الرضا هوشنك مهدوي، سابق، ص ٢٢ ـ ٢٣.

٧٢ ـ روجر سيوري، سابق، ص ١٠٣.

٧٣ ـ لمزيد من المعلومات بهذا الشأن، راجع:

Rudi Matthe, (Iran's Ottoman Diplomacy During The Reign of ShahSulayman I), Iran and Iranian Stadies Essags in Honor of Iraj Afshar

1998, pp. 148 - 178.

٧٤ـ نفس المصدر.

٧٥ـ روجر سيوري، سابق، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

٧٦ـ نفس المصدر.

٧٧ـ عبد الرضا هوشنك مهدوي، سابق، ص ٤٠؛ لمزيد من المعلومات حول العلاقات الايرانية البريطانية، راجع: عبد الحسين نوائي، العلاقات السياسية والاقتصادية الايرانية في العصر الصفوي، ١٩٩٨، الفصل الرابع.

٧٨ـ روجر سيوري، سابق، ص ١٠٨.

٧٩ـ نفس المصدر، ص ١٠٩.

٨٠ـ نفس المصدر، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

٨١ـ نفس المصدر، ص ١١٣.

٨٢ـ للاطلاع على العلاقات السياسية الايرانية الهولندية، راجع: ويلم فلور، اوائل سفراء ايران وهولندا، باشراف داريوش مجلسي وحسين ابو ترابيان، طهران، ١٩٧٧.

٨٣ـ روجر سيوري، سابق، ص ١١٤ ـ ١١٥.

٨٤ـ لمزيد من الاطلاع على العلاقات الايرانية الفرنسية، راجع: عبد الحسين نوائي، سابق، الفصل الثامن.

85 - Laurence Lockhart, (European Contacts with Persia), The CambridgeHistory of Iran, vo1.6, 1997, pp. 404 - 477.

٨٦ـ للاطلاع على تأثير سقوط الدولة الصفوية على الشركات التجارية، راجع: ويلم فلور، راجع: سقوط الصفويين وظهور محمود الأفغاني، ترجمة ابي القاسم سري، طهران، ١٩٨٦.

٨٧ـ للاطلاع على مدى تدخل الروس في ايران بعد سقوط الدولة الصفوية، راجع: استانفورد جي. شاو، «العلاقات الايرانية العثمانية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع

عشر»، ترجمة حسن زندية، مجلة تاريخ العلاقات الخارجية، العدد ٢، ربيع ٢٠٠٠ م، ص ١١ ـ ٢٩.

٨٨ ـ لمزيد من المعلومات عن التشيع، راجع: السيد حسين محمد الجعفري، التشيع في مسير التاريخ، طهران، ١٩٩٤.

٨٩ ـ لمزيد من الاطلاع حول انتشار التشيع في ايران، راجع: محمد كاظم خواجويان، تاريخ التشيع، مشهد، ط ٤، ٢٠٠٠ م.

٩٠ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: علي اصغر فقيهي، البويهيون وأوضاع زمانهم، طهران، ١٩٨٧.

٩١ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: شيرين بياني، الدين والدولة في ايران ابان العصر المغولي، طهران، ١٩٩١، ج ٢، الفصول ٨ و٩ و١٠.

٩٢ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: يعقوب آجند، القيام الشيعي لحركة سربداران، ١٩٨٤.

٩٣ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: اسماعيل حسن زاده، حكومة القره قوينلو والآق قوينلو في ايران، طهران، ٢٠٠٠ م.

٩٤ ـ لمزيد من المعلومات بشأن هذه الأسر الشيعية، راجع: محمد كاظم خواجويان، سابق.

٩٥ ـ جهانكشاي خاقان، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

٩٦ ـ خواندمير، حبيب السير، ج ٤، ص ٤٦٧.

97 - Shela C. Blair, (Tabriz), The Encyclopaedia of Islam, new edition,1998, vo1.x, Leiden Brill 1998, p.45.

٩٨ ـ جهانكشاي خاقان، ص ١٤٧ ـ ١٤٩.

٩٩ ـ نفس المصدر.

١٠٠ ـ عالم آراي صفوي، باشراف يد الله شكري، طهران، ١٩٨٤، ص ٦٥.

١٠١ ـ جهانكشاي خاقان، ص ١٤٧ ـ ١٤٩.

١٠٢ ـ نفس المصدر، ص ١٥٠.

١٠٣ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: مهدي فراهاني منفرد، هجرة علماء الشيعة من جبل عامل الى ايران، طهران، ١٩٩٨.

١٠٤ ـ يعقوب آجند، سابق، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

١٠٥ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: جعفر مهاجر، الهجرة العاملية الى ايران في العصر الصفوي، بيروت، دار الروضة للطباعة والنشر، ١٤١٠ هـ

١٠٦ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: رسول جعفريان، الدين والسياسة في العصر الصفوي، ١٩٩١، ص ١٧ ـ ٤٥.

١٠٧ ـ المحقق السبزواري، روضة الأنوار العباسية، قم، ٢٠٠١م، الفصل الأول.

١٠٨ ـ مهدي فراهاني منفرد، سابق، ص ١٠٤.

109 - Willem Floor, (The Sare or head of The Safavid neliyiousadministration, Judiciary and endowments and other members of the religious institution), (ZDMG), BAND 150, 2000.

١١٠ ـ مهدي فراهاني منفرد، سابق، ص ١٠٨.

١١١ـ نفس المصدر، ص ١١١.

١١٢ ـ نفس المصدر، ص ١١٣.

١١٣ ـ نفس المصدر، ص ١٢١؛ كذلك راجع: رسول جعفريان، سابق، ص ١٢١ ـ ١٧٩.

١١٤ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ٢٩٩ ـ ٣٣٤.

١١٥ ـ نفس المصدر، ص ٢٢١ ـ ٢٨٧؛ للاطلاع على أسباب مناهضة العلماء للصوفية، راجع: منوجهر بارسا دوست، الشاه طهماسب الأول، ١٩٩٨، ص ٥٣ ـ ٨٥.

١١٦ ـ جمشيد ملك بور، الأدب التمثيلي في ايران، طهران، ١٩٨٤، ج ١، ص ٢٧.

١١٧ ـ بيتر جلكوفسكي، التعزية فن محلي طليعي في ايران، ترجمة داود حاتمي، طهران،

١٩٨٨، ص ٣٦٦.

١١٨ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: مفيز الله كبير ومهدي افشار، آل بويه في بغداد، طهران، ٢٠٠٢م، ص ٣١٢ ـ ٣١٣.

١١٩ ـ عباس شادروان، تاريخ التتر برواية ويل ديورانت، طهران، ١٩٩٨، ص ٤٦٦.

١٢٠ ـ لمزيد من المعلومات حول السواح الذين تحدثوا عن هذا اللون من التمثيل، راجع: جلكوفسكي، سابق، ص ٣٦٨ ـ ٣٧٠.

١٢١ ـ محمد كريم يوسف الجمالي، حياة الشاه اسماعيل الأول، طهران، ١٩٩٧، ص ٢٤٢.

١٢٢ ـ لمزيد من المعلومات بشأن اهتمام الشاه عباس بمراسم الحداد الحسيني، راجع: نصر الله فلسفي، حياة الشاه عباس، ج ٣، ص ٨٤٧ ـ ٨٥٩.

١٢٣ ـ ادوارد براون، تاريخ الأدب الايراني، ترجمة رشيد ياسمي، طهران، ط ٣، ١٩٦٦، ج ٤، ص ٣٥ ـ ٣٦.

١٢٤ ـ نفس المصدر، ص ٣٦ ـ ٣٧.

١٢٥ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: يان ريبكا، تاريخ الأدب الايراني، ترجمة كيخسرو كشاورزي، طهران، ٢٠٠١م، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٩.

١٢٦ ـ محمد تقي بهار، المنهجية، طهران، ١٩٩٧، ج ٣، ص ١١٦٩.

١٢٧ ـ ذبيح الله صفا، تاريخ الآداب في ايران، طهران، ج ٥، الفصل الخامس.

١٢٨ ـ احسان يار شاطر، «الشعر الفارسي في عهد التيموريين والصفويين»، تاريخ في العصر الصفوي، دراسة في جامعة كيمبرج، ترجمة يعقوب آجند، طهران، ٢٠٠١، ص ٥٧٤ ـ ٦١٥.

١٢٩ ـ نفس المصدر.

١٣٠ ـ روجر سيوري، ايران في العصر الصفوي، ص ٢٠٤.

١٣١ ـ رسول اسماعيل زاده، الخطائي (الديوان، نصيحت نامه، دهنامه، قوشمالار)، دار الهدى للنشر.

١٣٢ ـ محمد كريم يوسف الجمالي، سابق، الفصل الثاني.

133 - Z. Safa, (Persian Literature in The Safavid Period), The CambridgeHistory of Iran, vo1.6, 1997, pp. 953 - 54.

١٣٤ ـ اسكندر بيك منشي، سابق، ج ١، ص ٢٧٧.

١٣٥ ـ راجع: شبلي النعماني، شعر العجم، ترجمة محمد تقي الجيلاني، طهران، ١٩٨٤، ص ٣.

١٣٦ ـ روجر سيوري، سابق، ص ٢٠٦.

١٣٧ ـ ذبيح الله صفا، سابق، ج ٢ / ٥، ص ١٢٧٥.

١٣٨ ـ نفس المصدر، ص ٢٠٨.

١٣٩ ـ راجع: أحمد تميم داري، العرفان والأدب في العصر الصفوي، طهران، ١٩٩٣، ج ١.

١٤٠ ـ ادوارد براون، سابق، ج ٤، ص ٣١٥.

١٤١ ـ جهانبخش ثواقب، كتابة التاريخ في العصر الصفوي، شيراز، ٢٠٠١ م؛ كذلك راجع:

Sholeh A. Puinn, (Historical Writing During The Reign of Shah Abbas),The University of Utah Press, 2000.

١٤٢ ـ روجر سيوري، سابق، ص ٢١٣.

١٤٣ ـ مهدي فراهاني منفرد، سابق، ص ١٦٧.

١٤٤ ـ حسين سلطان زاده، تاريخ مدارس ايران، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

١٤٥ ـ هنري كوربن، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة جواد الطباطبائي، طهران، ١٩٩٤، ص ٥٦.

١٤٦ ـ نفس المؤلف، تاريخ ايران في العصر الصفوي، ترجمة يعقوب آجند، طهران، ٢٠٠١ م، الفصل ٧.

١٤٧ ـ شاردن، كتاب سياحة شاردن، ترجمة محمد عباسي، طهران، ١٩٥٩، ج ٥، ص ١٢٦ ـ ١٢٩.

١٤٨ ـ روجر سيوري، سابق، ص ٢١٩ ـ ٢٢٢؛ كذلك راجع: سيديل الغود، الطب في العصر الصفوي، ترجمة محسن جاويد، طهران، ١٩٧٨.

١٤٩ ـ روجر سيوري، سابق، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

١٥٠ ـ تاريخ في العصر الصفوي، سابق، ص ٥٤٦ ـ ٥٤٧.

١٥١ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: رسول جعفريان حكاة القصة في تاريخ الاسلام وايران، طهران، ١٩٩٩، ص ١٢٦ فما بعد.

١٥٢ ـ راجع: احمد تاجبخش، تاريخ الدولة الصفوية، ص ٢٨١ فما بعد؛ نصر الله فلسفي، سابق، ص ٦٦٥ فما بعد.

١٥٣ ـ راجع: زكي محمد حسن، الفن الايراني، ترجمة محمد ابراهيم اقليدي، ١٩٩٨، ص ٣٧ ـ ٤٤.

١٥٤ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: تاريخ ايران في العصر الصفوي، الفصل ٩.

١٥٥ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: محمد يوسف كياني، عواصم ايران، طهران، ١٩٩٥، ص ٥٧١ ـ ٦٠١.

١٥٦ ـ روجر سيوري، سابق، ص ١٥٢.

١٥٧ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: ريتشارد اتينغهاوزن واحسان يار شاطر، تألقات الفن الايراني، ترجمة هرز عبد اللهي، طهران، ٢٠٠٠ م، ص ٢٢٥ ـ ٢٥٤.

١٥٨ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: مساجد اصفهان، مركز الوثائق والبحوث في كلية الهندسة المعمارية وبناء المدن، طهران، جامعة الشهيد بهشتي، ٢٠٠٠ م.

١٥٩ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: لطف الله هنرفر، كنوز الآثار الاصفهانية، ١٩٧١.

١٦٠ ـ روجر سيوري، سابق، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

١٦١ ـ نفس المصدر، ص ١٣٣.

١٦٢ ـ لمزيد من المعلومات حول انواع السجاد في هذا العصر، راجع: اشبولر، «صناعة السجاد والنسيج»، تاريخ ايران في العصر الصفوي، الفصل ٨.

١٦٣ ـ روجر سيوري، سابق، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

١٦٤ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: ريتشارد اتينغهاوزن واحسان يار شاطر، سابق، ص ٣٨٣ فما بعد.

١٦٥ ـ روجر سيوري، سابق، ص ١٣٥.

١٦٦ ـ نفس المصدر، ص ١٣٦.

١٦٧ ـ نفس المصدر، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

١٦٨ ـ شاردن، سابق، ج ٤، ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

١٦٩ ـ روجر سيوري، سابق، ص ١٣٩.

١٧٠ ـ نفس المصدر، ص ١٤١.

١٧١ ـ ليلى رفيعي، الخزف الايراني منذ ما قبل التاريخ وحتى العصر الراهن، طهران، ١٩٩٨، ص ٨٦.

١٧٢ ـ روجر سيوري، سابق، ص ١٤٣.

١٧٣ ـ محمد يوسف كياني، خلفية الخزف في ايران، طهران، ٢٠٠٠م، ص ٤٥.

١٧٤ ـ سيبيلا شوستر فالسر، ايران الصفوية من وجهة نظر السواح.

١٧٥ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: نفس المصدر، ص ٥٧ ـ ٥٩.

١٧٦ ـ نفس المصدر، ص ٥٩ ـ ٦١.

١٧٧ ـ تاورنيه، رحلة تاورنيه، ترجمة ابي تراب النوري، طهران، ص ٥٢٦.

١٧٨ ـ نفس المصدر، ص ٦٢.

١٧٩ ـ آرام اولياريوس، اصفهان الشاه صفي المدمّاة، ترجمة حسين كرد بجة، طهران، ١٠٠٠م، ص ٥٦٣ ـ ٥٦٦.

١٨٠ ـ سيبيلا شوستر فالسر، سابق، ص ٦٤.

١٨١ ـ نفس المصدر، ص ٦٦.

١٨٢ ـ روجر سيوري، حول الصفويين، ص ١٩٦.

١٨٣ ـ نفس المصدر، ص ١٩٧. ١٩٨.

١٨٤ ـ روجر سيوري، سابق، ص ١٩٩.

١٨٥ ـ خانبابا بياني، تاريخ ايران العسكري، حروب العصر الصفوي، ص ٥٩.

١٨٦ ـ دالساندري، رحلة دالساندري، ترجمة منوجهر أميري، طهران، ١٩٧٠، ص ٤٤٨.

١٨٧ ـ خانبابا بياني، سابق، ص ٦١.

١٨٨ ـ روجر سيوري، ايران في العصر الصفوي، ص ٥٧.

١٨٩ ـ خانبابا بياني، سابق، ص ٦٨.

١٩٠ ـ نفس المصدر، ص ٧٠؛ لمزيد من المعلومات بشأن الأخوين شرلي، راجع: رحلة الأخوين شرلي في عصر الشاه عباس الكبير، ترجمة آوانس، طهران، ١٩٧٨.

١٩١ ـ لمزيد من المعلومات عن طبيعة الجيش الايراني في العصر الصفوي، راجع: خانبابا بياني، سابق.

١٩٢ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: ميرزا سميعا، تذكرة الملوك، ط ٢، ١٩٨٩.

١٩٣ ـ روجر سيوري، حول الصفويين، ص ٧٠ ـ ٧٥.

١٩٤ ـ نفس المصدر، ص ٧٥ ـ ٧٩.

١٩٥ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: خانبابا بياني، سابق.

١٩٦ ـ تاريخ ايران في العصر الصفوي، ص ١٦٤؛ كذلك لمزيد من المعلومات، راجع: علي دهكاني، الوزارة في العصر الصفوي، طهران، كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة الشهيد بهشتي، ١٩٩٧.

١٩٧ ـ روجر سيوري، سابق، ص ٩٧.

١٩٨ ـ لمزيد من المعلومات عن منصب الصدر والمناصب الاخرى، راجع:

النظام القضائي في العصر الصفوي، الفصل الثاني.

١٩٩ ـ لمزيد من المعلومات عن المناصب الكبرى والصغرى، راجع:

Willem Floor, (Safavid Government institutions), Mazda Publishers, 2001.

٢٠٠ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: زهربرن، نظام الولايات في العصر الصفوي، ترجمة كيكاوس جهانداري، طهران؛ يوسف رحيم لو، الألقاب والرواتب في العصر الصفوي، مشهد، ١٩٩٣.

٢٠١ ـ رحلة كروسينسكي، ترجمة عبد الرزاق دنبلي، طهران، ١٩٨٤، ص ٢٢ ـ ٢٤.

٢٠٢ ـ لارنس لاكهارت، انقراض السلالة الصفوية، ترجمة اسماعيل دولتشاهي، طهران، ٢٠٠١، ط ٢، ص ١٣.

٢٠٣ ـ احمد تاجبخش، تاريخ الدولة الصفوية، شيراز، ١٩٩٣، ص ٥٢٠ فما بعد.

٢٠٤ ـ محمد هاشم، رستم التواريخ، تصحيح وتحشية محمد مشيري، ١٩٦٩.

٢٠٥ ـ سبط ابن الجوزي، تذكرة الخواص، تحقيق بحر العلوم، طهران، ص ٢٥٠؛ ابن حنبل، مسند أحمد، ج ٤، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

٢٠٦ ـ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، بيروت، دار الفكر، ج ٢، ص ٣٠٠؛ ابو بكر الهيثمي، مجمع الزوائد، بيروت دار الكتاب العربي، ١٤٠٢ هـ ج ٩، ص ١٨٧.

٢٠٧ ـ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، الأعلمي، ج ٤، ١٤٠٢ هـ ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

٢٠٨ ـ نفس المصدر، ص ٣٤٩.

٢٠٩ ـ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تاريخ الخلفاء، كراتشي، ص ٢٠٨.

٢١٠ ـ الشيخ الصدوق، الأمالي، طهران، ١٩٨٣، ص ١٤١.

٢١١ ـ جعفر بن محمد قولويه، كامل الزيارات، النجف، المطبعة المرتضوية، ١٣٥٦ هـ ص ١١٥.

٢١٢ ـ عبد الحسين الأميني، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، بيروت، دار الكتاب

العربي، ١٤٠٣هـ ج ٢، ص ٢٠٢.

٢١٣ ـ الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، قم، آل البيت، ١٤٠٤ هـ ج ٢، ص ٥٧٤؛ عبد الحسين الأميني، سابق، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

٢١٤ ـ ابن قولويه، سابق، قم، مكتبة الصدوق، ١٩٩٦، ج ٧، ص ٩٣.

٢١٥ ـ عز الدين ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ ج ٨، ص ٥٢٠؛ علي أصغر فقيهي، تاريخ آل بويه، طهران، ٢٠٠٢ هـ ص ٧٠ ـ ٧٣.

٢١٦ ـ نفس المصدر، ج ٩، ص ٦٣٢.

٢١٧ ـ عبد الجليل الرازي القزويني، النقض، تحقيق المحدث الأرموي، طهران، ص ٣٧٠ ـ ٣٧٣.

٢١٨ ـ سيف الدين محمد الفرغاني، ديوان شعري، تصحيح ذبيح الله صفا، طهران، جامعة طهران، ١٩٦٢، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

٢١٩ ـ عبد العزيز الطباطبائي، معجم أعلام الشيعة، قم، آل البيت، ١٤١٧ هـ ص ٢٩٦؛ ابن حجر العسقلاني، سابق، ج ٥، ص ٢١٧؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، ج ٦، ص ٢١٥.

٢٢٠ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: عبد المجيد الناصري الداودي، التشيع في خراسان في العصر التيموري، مشهد، ١٩٩٩.

٢٢١ ـ ادوارد براون، تاريخ الأدب في ايران، ترجمة بهرام مقدادي، تحشية ضياء الدين سجادي وعبد الحسين نوائي، طهران، ١٩٩٠، ص ٦٠ ـ ٩١.

٢٢٢ ـ اسكندر بيك تركمان، عالم آراي عباسي، طهران، ج ٢، ص ٢٣٢؛ ادوارد براون، سابق، ص ١٧٨.

٢٢٣ ـ ديوان وحشي البافقي، تصحيح الدكتور حسين آذران، طهران، ٢٠٠١، ص ٥٩٣ ـ ٥٩٥.

٢٢٤ ـ اسكندر بيك تركمان، سابق، ص ٢٣٣.

٢٢٥ ـ نقلاً عن مجلة الحوزة، السنة ١٩، العدد ١١٣ ـ ١١٤؛ شتاء ٢٠٠٢ م، ص ٣٧١.

۲۲٦ ـ ادوارد براون، سابق، ص ۱۸۰.

۲۲۷ ـ نصر الله الفلسفي، حياة الشاه عباس الأول، طهران، ج ۳، ص ۸٤۷؛ غلام حسين محرمي، «تاريخ الشعائر الحسينية»، التاريخ في مرآة البحث، قم، العام الاول، ۲۰۰۳، العدد ۱، ص ۲۹۲ ـ ۲۹۹.

۲۲۸ ـ حسن بيك روملو، أحسن التواريخ، تصحيح عبد الحسين نوائي، طهران، ۱۹۷۸، ص ۱۲٦؛ ادوارد براون، سابق، ص ۷٤ ـ ۷٥.

۲۲۹ ـ مصطفى كامل، التشيع والتصوف، ترجمة علي رضا قراكزلو، طهران، ۱۹۹٥، ص ۲٦۲.

۲۳۰ ـ اقا بزرك طهراني، الذريعة الى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الأضواء، ج ۲، ص ۲۹٥؛ رسول جعفريان، المعاندة التاريخية، قم، ص ۱۸۷.

۲۳۱ ـ نفس المصدر.

۲۳۲ ـ يو. ا. بركلي، ادبيات دستوري، ترجمة آرين بور، طهران، مؤسسة الدراسات الثقافية، ۱۹۸۳، ص ۹۱۲.

۲۳۳ ـ غلام حسين محرمي، سابق؛ علي اصغر حكمت، بلاد الهند، طهران، جامعة طهران، ۱۹٥۸، ص ۲٥۲؛ مجتبى مكرمي، نظرة الى تاريخ حيدر آباد، طهران، ۱۹۹۳، ص ۸٥؛ صالح الشهرستاني، تاريخ النياحة، تحقيق واعداد الشيخ نبيل رضا علوان، بيروت، دار الزهراء، ۱٤۱٦ هـ ج ۲، ص ۷۲ ـ ۸٤.

۲۳٤ ـ راجع: عنايت الله شهيدي، بحث في التعزية، طهران، ۲۰۰۱.

۲۳٥ ـ نفس المصدر؛ صادق همايوني، التعزية، ۲۰۰۱.

۲۳٦ ـ ادوارد براون، سابق، ص ۱۸۲ ـ ۱۸٤.

۲۳۷ ـ مجتبى مكرمي، سابق؛ صالح الشهرستاني، سابق، ص ۸٤.

۲۳۸ ـ يقول هذا الشاعر:

الحسين الملك، والحسين الامبراطور

الحسين دين، والحسين ملجأ الدين

أعطى الرأس ولم يعط اليد ليزيد

حقاً ان الحسين صرحُ لا اله إلّا الله

٢٣٩ ـ محمد اقبال اللاهوري، كليات شعره، مقدمة أحمد سروش، طهران ص ٧٤ ـ ٧٥.

٢٤٠ ـ راجع: صديق صفي زاده، الشعراء الاكراد، طهران، ١٩٨٧، ص ٦٩ ـ ٧٣؛ عبد الحميد جبرت السجادي، روضة شعراء كردستان، سنندج، ص ٦٤ ـ ٦٥.

٢٤١ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: ديوان بلبل وديوان شهيد السيد اسماعيل البلخي؛ صالح الشهرستاني، سابق، ص ٦٨ ـ ٦٩؛ عبد الحميد الناصري، مشاهير التشيع في افغانستان، قم، ٢٠٠٠م، ج ١ و٢ و٣.

٢٤٢ ـ صالح الشهرستاني، سابق، ج ٢، ص ٤٧ و ٦٤؛ زهرا كدخدائي، الامام الحسين (ع)، طهران، المجمع العالمي لأهل البيت (ع)، ٢٠٠٢م، ص ١٣٨ ـ ١٥٠.

٢٤٣ ـ صالح الشهرستاني، سابق، ص ٩٤؛ مجلة الهادي، قم، العدد ٢، ذو القعدة ١٣٩١ هـ

الفهرس

الجزء الرابع

«من هجوم الاستعمار الى الصحوة»

الباب الأول

غزو الاستعمار الغربي للعالم الاسلامي منذ القرن ١١ وحتى القرن ١٤هـ

الفصل الأول: تعريف الاستعمار وأنواعه

الفصل الثاني: ظهور الاستعمار ودخوله الى العالم الاسلامي

الفصل الثالث: الصهيونية

الفصل الرابع: الاستشراق

الفصل الخامس: العلمانية

الفصل السادس: حقوق الانسان والديمقراطية الموجَّهة

الفصل السابع: العولمة والعالم الاسلامي

الفصل الأول

تعريف الاستعمار وأنواعه

من بين القضايا التي أفرزت العديد من المشاكل لكثير من الدول بما فيها الدول الاسلامية، قضية تخلف هذه الدول وعدم نموها. فالدول الاسلامية جابهت على مدى التاريخ الكثير من التيارات والأحداث الداخلية والخارجية، كان لبعضها تأثير على وتيرة النمو الفكري والاقتصادي والثقافي في هذه الدول.

ورغم هذا، لا يوجد اتفاق بين المفكرين وأصحاب الاختصاصات حول العوامل الأساسية الكامنة خلف تخلف البلدان الاسلامية. فالبعض يعزوه الى العوامل الاقتصادية لاسيا اسلوب الانتاج في هذه البلدان، والبعض الآخر ينسبه الى الأساليب الفكرية والثقافية المهيمنة على بلدان العالم الثالث، ومن بينها البلدان الاسلامية. وهناك فريق آخر يرى انّ ذلك التخلف منبعث من بعض العوامل الخارجية كالغزو المغولي للعالم الاسلامي والاستعمار الغربي.

لاريب في ان كل عامل من العوامل السابقة، لعب دوراً في تخلف البلدان الاسلامية، وليس من المعقول ان ينسب هذا التخلف الى عامل واحد.

الهدف من هذا الفصل ايضاً، تناول أحد أهم العوامل الخارجية المؤثرة على

العالم الاسلامي، اي الغزو الاستعماري. فمن الطبيعي ان ظهور القوى الغربية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ورغبتها في استغلال المصادر والثروات الطبيعية في العالم ـ بما فيها البلدان الاسلامية ـ حوّل هذه القوى الى دول استعمارية، بحيث أصبحت البلدان الاخرى اما مستعمرات مباشرة لهذه الدول الاستعمارية او انها خاضعة بطريقة واخرى لنفوذها الاستعماري.

نسعى في هذا الفصل من خلال تعريف الاستعمار ودراسة أبعاده، الاطلاع على طريقة عمل القوى الاستعمارية وتأثيرها على البلدان الاخرى. فيما نقدم في الفصل الثاني صورة تاريخية للغزو الاستعماري للبلدان بما فيها العالم الاسلامي مؤشرين عن هذا الطريق على العوامل الملموسة المؤثرة على تخلف البلدان الاسلامية.

تعريف الاستعمار

هناك تعاريف شتى للاستعمار[١]، نشير الى بعضها. فالاستعمار لغوياً معناه الإعمار والبناء. ومع مرور الزمن تغير معناه، فأخذ يعني سياسياً: «هيمنة مجموعة من الأفراد على شعب آخر وبلد غير بلدها»، وبات يعبَّر عن ذلك البلد بالمستعمَرة(١).

البعض يعرف الاستعمار بأنه ظاهرة سياسية واقتصادية، قامت خلال بعض القوى الاوربية في عام ١٥٠٠م باكتشاف واحتلال مناطق واسعة من العالم، وسكنت فيها وبادرت الى استغلالها(٢).

الوجه المشترك بين تعاريف الاستعمار هو وجود فاصل بين الشعوب والبلدان المستعمَرة وبين القوى الاستعمارية. فالقوى الأجنبية تبعث بأفرادها الى المستعمرات لتتحكم فيها وتستغلها كمصدر للثروة. وعادة ما يرجع الاستعماريون وأبناء البلدان المستعمَرة الى أعراق متباينة.

---

(1) Colonialism.

يعتقد البعض ان الاستعمار يرجع الى العهود المندثرة، حيث كانت للامبراطورية الرومانية مستعمَرات في اوربا، والشرق الاوسط وأفريقيا. اما ما أطلق عليه اصطلاح الاستعمار، فقد بدأ في الغالب منذ القرن الخامس عشر الميلادي. فقد بادرت البلدان الاوربية القوية آنذاك كالبرتغال، وهولندا، وفرنسا، وبريطانيا، وأسبانيا، الى ايجاد مستعمَرات واسعة لها في افريقيا، وآسيا، وشمال وجنوب أمريكا(٣).

من الناحية التاريخية، للاستعمار نموذجان عموماً: الاول عبارة عن هجرة ابناء بعض البلدان الى منطقة بعيدة لتشكيل كيان سياسي جديد. والثاني عبارة عن فرض حكومات على السكان الأصليين في آسيا وأفريقيا.

ويمكن ملاحظة عدة مراحل تاريخية للحالة الاستعمارية التي يخضع فيها بلد ما مع سكانه الى حكومة وارادة بلد أجنبي. وقد بدأت المرحلة الاولى بالرحلات التي قام بها بعض البحارة الاوربيين مثل كريستوفر كولمبس، واستمرت حتى عام ١٧٦٠. واستحوذ الأوربيون خلال هذه المرحلة على مناطق واسعة جداً في قارة امريكا، سواء عن طريق الفتوحات العسكرية او الهجرة. ومثلت الشركات التجارية الاوربية في آسيا اولى عمليات الاستغلال الامبريالي، بالتنسيق مع الحكومات التي كانت ترتبط بها هذه الشركات او تتلق اوامرها منها.

في المرحلة الثانية التي كانت بين عامي ١٧٦٣ و ١٨٧٠، تقلص النمو الاستعماري لأن الأوربيين أخذوا يعانون من أزمات ومشاكل داخلية من بينها ظهور القومية الليبرالية والثورة الصناعية.

كانت المرحلة الثالثة التي بدأت منذ عام ١٨٧٠م واستمرت حتى نهاية الحرب الكونية الاولى، آخر موجة كبرى للاستعمار، حيث امتد الى جميع قارة افريقيا وكثير في مناطق الشرق الأقصى(٤). وفي هذه المرحلة لجأت الدول الصناعية الاستعمارية الى ايجاد اسواق لها في البلدان المستعمرة وحولتها الى مستهلك لبضائعها ومنتوجاتها.

منذ نهاية الحرب الكونية الثانية، بدأت عملية الزوال التدريجي للقوى الاستعمارية، وأخذت تتقوض الامبراطوريات الاستعمارية مع ظهور التيارات والحركات والثورات الوطنية.

كانت الدول الغربية تبحث عن المستعمرات في شتى بقاع العالم للحصول على مكاسب اقتصادية، فكانت فضلاً عن استيلائها على أراض جديدة ـ غالباً ما تكون خصبة ـ تبحث ايضاً عن الذهب، والماس، والتوابل وغيرها من المعادن والمواد الثمينة. كما كانت تسعى لتطوير صناعتها وتجارتها من خلال الاستحواذ على: ١ـ الثروات والمواد الأولية؛ ٢ـ اسواق لتصريف بضائعها؛ ٣ـ مصادر للبضائع التي يمكن تصديرها الى بلدان اخرى؛ ٤ ـ فرص استثمارات جديدة.

عن طريق الاستعمار أيضاً، حققت الدول الاستعمارية لنفسها اعتباراً وشهرة في الميدان الدولي، وحققت تفوقاً عسكرياً، ونشرت أفكارها وعقائدها الدينية(٥).

البلدان الاستعمارية كانت تعتقد عموماً انّ الشعوب غير البيضاء، غير متحضرة، وأنّ من واجبها ان تعمل على تحضرها والارتفاع بمستواها الثقافي. ومن هذا المنطلق سعت الى احلال ثقافتها وتعاليمها الفكرية محل ثقافة تلك الشعوب وتراثها الفكري.

اذن، الاوربيون الذين حققوا نجاحات باهرة في صناعة السفن والابحار، نجحوا في اكتشاف طرق بحرية وأرض جديدة عملوا على ضمها الى بلدانهم. غير انّ تواجد القوى الاستعمارية في بقعة أو بلد ما، لا يمكن ان يستمر من دون ايجاد تفسير او مبرر لذلك التواجد. لذلك راح يعبَّر عن ذلك التواجد بالاستعمار، وأخذت ظاهرة الاستعمار أشكالاً شتى في حياة ومصير تلك البلدان. ومن أهم تلك الأشكال الاستعمارية:

١ـ الاستعمار السياسي

يمكن تعريف الاستعمار السياسي بأنه نفوذ وتدخل بلد أجنبي ما في شؤون بلد

آخر، بحيث تقع سيادة البلد المستعمَر تحت تأثير وارادة البلد الاستعماري. ولم يكن دخول المستعمرين الى البلدان ـ لا سيما بلدان العالم الثالث ـ بالأمر السهل او الهيّن. فقد اقاموا لهم قواعد في تلك البلدان اولاً من خلال استخدام القوة العسكرية، فكانوا يهددون من خلال قواعدهم العسكرية، حكومات تلك البلدان فيما لو مارست بعض الممارسات او قامت ببعض الأعمال التي تتعارض مع مصالح الدول الاستعمارية.

من الواضح انّ الدول الاستعمارية كانت تسعى للهيمنة على حكومات تلك البلدان المستعمَرة، وأخضعتها لارادتها ونفوذها تماماً في كثير من تلك المستعمَرات، الأمر الذي ادى الى ظهور حكومات استعمارية. وعلى هذا الضوء يمكن القول بأنّ الاستعمار السياسي كان مقدمة لألوان الاستعمار الاخرى، وتحقيق الأهداف الاساسية التي كان يتوخاها المستعمرون ومنها استغلال الثروات الطبيعية والانسانية.

فبعد أن أخضع المستعمرون تلك البلدان سياسياً وجعلوها تدور في فلكهم السياسي، انطلقو لتحويلها الى اسواق لتصريف منتوجاتهم، واستلاب ما فيها من ثروات وذخائر ومواد اولية، واستغلال جميع ما فيها من امكانات وفرص، وتحويلها الى قواعد عسكرية ومصادر للقوى الانسانية للدفاع عن الدول الاستعمارية نفسها، فكانت المستعمرات تعبيراً عن سمعة وعظمة وقوة الدول الاستعمارية(٦).

كانت حكومات الدول الخاضعة للاستعمار، حكومات عميلة وصورية، ولم يكن لدى الملوك والحكام المحليين اية صلاحيات مهمة. ورغم ذلك كانت السياسة الاستعمارية تختلف من بلد إستعمارى لآخر. فالبعض كان يسمح للمستعمرات ان تكون لها حكومة محلية تتمتع بعض الصلاحيات، بينما لا يسمح البعض الآخر بذلك قط.

كانت الكونغوا (زائير سابقاً)، المستعمرة الأصلية لبلجيكا في افريقيا. وكان

البلجيكيون قد استولوا على هذا البلد عام ١٨٨٥م، فكانوا يديرونه بشكل مباشر دون ان يكون لسكانه ادنى نصيب في ذلك. والثورة التي اندلعت في الكونغو عام ١٩٥٩، اجبرت بلجيكا على الاعتراف باستقلال الكونغو رسمياً عام ١٩٦٠.

وكانت فرنسا تدير مستعمراتها ادارة مباشرة من باريس. فكانت الطبقات العليا في المجتمعات الخاضعة للاستعمار الفرنسي، مضطرة للانسجام مع الفرنسيين اقتصادياً، وسياسياً، وثقافياً. ولم تكن لدى الفرنسيين في بادئ الأمر الرغبة في الخروج من مستعمراتهم،غير انّ اندلاع الثورات في الهند الصينية (١٩٤٦)، والجزائر (١٩٥٤) وتكبّد الفرنسيين لخسائر فادحة في هذه المناطق، أمر دفعهم الى الخروج منها واعلان استقلالها(٧).

كان البريطانيون يديرون مستعمراتهم في بادئ الأمر بواسطة حكام انجليز. ثم اخذوا يفوّضون صلاحيات اكبر لتلك البلدان، وسمحوا لها بلعب دور اكبر في المحاكم المحلية، ومجالس التقنين والخدمات العامة. فقد سمحوا للهنود بدور اكبر في ادارة بلدهم خلال الفترة ١٩١٨ ـ ١٩٣٩، اي منذ نهاية الحرب الكونية الاولى وحتى بداية الحرب الكونية الثانية، الى ان تحقق للهند الاستقلال في عام ١٩٤٧.

كان البرتغاليون اكثر الدول الاستعمارية منحاً للصلاحيات للبلدان الخاضعة لها. ورغم ذلك لعبت البرتغال دوراً في رسم السياسة الادارية والتقنينية لمستعمراتها(٨).

٢ـ الاستعمار الثقافي

يمكن أن يعني الاستعمار الثقافي اجبار مجتمع ما لمجتمع آخر على قبول حضارته وثقافته وأفكاره. فالدول الاستعمارية تسعى في اطار سياسة ثقافية مدروسة الى تطبيق معاييرها ومبادئها على مجتمع آخر من اجل تسهيل هيمنتها الفكرية على ذلك المجتمع.

اذا وُجد لدى افراد مجتمع ما الاستعداد للأخذ بالقيم الثقافية لمجتمع آخر، فانهم

لن يجدوا حرجاً في الوقوع تحت تأثير هيمنته السياسية والاقتصادية ايضاً. فالدول الاستعمارية تستخدم كل وسيلة متاحة من اجل فرض هيمنة طويلة الأمد على البلدان الاخرى بحيث تسعى لتقويض ثقافة تلك البلدان ولا تسمح لها بالتعبير عن وجودها.

بما أنّ اللغة أداة أساسية للتعبير عن الثقافة والحقائق الثقافية الأصيلة، لذلك يوجه الاستعمار حرباً ضروساً ضد لغة الشعوب المستعمرة ويسعى الى فرض لغته عليها من خلال شتى الطرق والأساليب، الأمر الذي يؤدي بالشعب الخاضع للاستعمار الى نسيان لغته وما يتصل بهذه اللغة من ثقافة وخصوصيات حضارية(٩).

كذلك تسعى البلدان الاستعمارية لتغيير البنية الفكرية والعقائدية للدول المستعمرة عن طريق المبشرين ودعاة الدين المسيحي، لاسيما من خلال الاستهزاء بعقائد ابناء هذه الدول والنيل حتى من أعراقهم وقومياتهم. كما كانت تلك البلدان الاستعمارية تروّج لفكرة «عبء الانسان الأبيض»[١]، والتي تقول انّ من الضروري ان يتحضر الانسان في البلدن المستعمَرة، وانّ هذا عبء ملق على عاتق الانسان الابيض في الدول الاستعمارية(١٠).

اذن كانت المجتمعات الخاضعة للاستعمار تعاني من ازمة ثقافية وكانت تعيش حالة الشك في هويتها بفعل الاساليب الاستعمارية، ثم اخذت تفقد صلتها بتراثها الحضاري والثقافي، وهو التراث الذي لا يعترف به الاستعمار قط، لأنه يعتبر ابناء تلك المجتمعات لا يرتكزون الى أية ركائز ثقافية وحضارية صحيحة.

هناك موضوع آخر وهو انّ الفرد المستعمَر قد يمقت الاستعمار بشدة، وينسب اليه جميع مشاكله وأزمته، فينهمك في نظرية المؤامرة بدلاً من التفكير في حل

---

(١) "white man's burden" عنوان شعر للشاعر والقصصي الانجليزي سيبلينغ (١٨٦٥ - ١٩٣٦) الذي دافع فيه عن الاستعمار تحت شعار الوطنية والانسانية.

أزماته ومشاكله. اذن يلاحظ انّ الاستعمار ومن خلال فرض ثقافته على المستعمَرات، يبلغ بأبناء هذه المستعمرات مرحلة «الاغتراب عن الذات»، فيبدد بهذه الطريقة امكانية حصول اي تغيير داخلي(١١).

٣ـ الاستعمار الاقتصادي

يمكن اعتبار الجانب الاقتصادي اقوى وأعقد جوانب الاستعمار. ويراد بالاستعمار الاقتصادي عادة تدخل وتأثير بلد ما في اقتصاد بلد آخر بحيث يسيء الى سيادته واقتداره.

يُعدّ الاقتصاد والنشاطات الاقتصادية، اقوى الوسائل والأسلحة والأدوات التي تستخدمها الدول الاستعمارية للضغط على الدول الاخرى. فكلما كانت الدول اكثر التصاقاً من الناحية الاقتصادية بالدول الاستعمارية، كلما كانت اضعف امام المطالب والرغبات السياسية للمستعمرين.

فالمستعمرون حينما كانوا يضعون أقدامهم في المستعمرات، يتخذون نمطاً من سياسة تجارية خاصة، من اجل ادخال اليأس الى قلوب اصحاب الصناعات الوطنية، واستخدام تلك المستعمرات أسواقاً لتصريف بضائعهم ومنتوجاتهم. اي تركز سياستهم الاستعمارية على ربط اقتصاد البلدان المستعمَرة بعجلة اقتصادهم، واجبار شعوبها على استخراج المواد الأولية.

فلم يكن بمقدور منتوجات البلدان الخاضعة للهيمنة الاستعمارية الصدور الى البلدان الاستعمارية لأنها تواجه ضرائب باهظة. فكانت تؤدي تلك السياسة الاستعمارية الى انتقال الثروات والمواد الأولية من البلدن المستعمَرة الى الدول الاستعمارية، وخلق مزيد من الأزمات والمشاكل والاضطرابات لشعوب تلك البلدان.

ما ينبغي قوله هو انه لا يمكن ان نفهم الاستعمار الاقتصادي وطريقة عمل السياسات الاقتصادية للقوى الاستعمارية على الوجه الصحيح إلّا اذا فهمنا تركيبة

القوى وطريقة المعاملات الاقتصادية آنذاك. فخلال الفترة بين القرن الخامس عشر والقرن الثامن عشر، ظهر نظام اقتصادي خاص يعرف بـ«المركنتلية»، كان يهيمن على اوربا. ويمكن ان ندرك اتساع الاستعمار من خلال تحليل هذا اللون من الاقتصاد.

المركنتلية (Mercantilism)

يطلق هذا الاصطلاح على مجموعة من النظرات الاقتصادية التي كانت سائدة في اوربا منذ القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر. وأسماه الاقتصادي الاسكوتلندي «آدم سميث» (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) بالنظام التجاري (Mercantile). ولا يمكن ان نعتبر المركنتلية مذهباً فكرياً منسجماً. وانبرى عالم الاقتصاد الانجليزي «توماس مان» ـ الى جانب كتّاب آخرين ـ للترويج والدعاية لهذا اللون من النظام(١٢).

نشأت المركنتلية في اوربا مع ظهور الحكومات الوطنية وتفسخ النظام الاقطاعي. فأخذت البلدان تدار من قبل حكام وملوك وطنيين كانوا يكشفون عن هويتهم في بلدانهم وأنظمتهم وكان اعتبار اي بلد، يتوقف على مدى ماليديه من قوة عسكرية. لذلك كان الحصول على ميزانية عسكرية امراً حياتياً جداً من اجل الحصول على مزيد من القوة والاعتبار.

الكتّاب الأوائل للمركنتلية، كانوا يطالبون بفرض قيود على تصدير سبائك الذهب او المعادن الثمينة للحفاظ على الثروة الوطنية. ولم تؤثر تلك الخطوات على زيادة الثروة الوطنية، لأنّ معظم الدول الاوربية لم تكن تمتلك ثروات وذخائر معدنية. فانطلقت تلك الدول نحو التجارة الخارجية للحصول على اموال اكبر. وحينما حّل النظام النقدي محل نظام المقايضة، ارتفعت أسعار الذهب والمعادن النفيسة الاخرى بشكل كبير. لذلك اذا كانت الصادرات في بلد ما اكبر من الواردات، كان ينبغي ان تتدفق عليه المسكوكات القيّمة، الأمر الذي يؤدي الى

زيادة ثروته ورصيده المالي(١٣).

كان المركنتليون تجاراً، ولذلك اتجهت انظارهم نحو السياسة الخارجية مباشرة. فكانوا يطالبون عموماً بتحديد تصدير الذهب وسائر المعادن الثمينة الاخرى وتقليص الواردات الى اقل ما يمكن. ولذلك فُرضت ضرئب باهظة على الواردات في سائر أرجاء اوربا. كما اتخذ المركنتليون سياسة تشجيع الصناعات الداخلية، وتصدير المنتوجات الوطنية التي تعمل على ادخال المزيد من النقود الى بلدانهم. وكانوا يدعمون ايضاً الصناعات التي تنتج بضائع يدفع البلد اموالاً لاستيرادها من الخارج(١٤).

في ظل تلك الظروف، كانت القوى الاستعمارية تبحث عن مستعمرات جديدة، لتحويلها الى اسواق لصادرتها، واستغلال ما فيها من ثروات وطاقات ومواد اولية. وقد منع الانجليز ـ على سبيل المثال ـ خلال استعمارهم لأمريكا انتاج اية بضاعة هناك يمكن ان تهدد الصناعات الانجليزية. وقد ادى هذا العامل بالذات الى ثورة الامريكان ضد الانجليز(١٥).

المنتقدون للنظام المركنتلي، يوجهون انتقادين أساسيين لهذا النظام: الأول هو انّ التأكيد على جمع المعادن النفيسة لا يؤدي الى زيادة الثروة بمفرده، لأنّ ثروة بلد ما لا تتلخص في الذهب والمعادن الاخرى، ولأنّ هذه المعادن ليست سوى واسطة لتحقيق الاهداف الاقتصادية. وقد رفض بعض القائلين بالمركنتلية، حتى استخدام الأرض للزراعة، ما لم تكن تلك المزروعات قابلة للتصدير كالتبغ. فهؤلاء قد غاب عن اذهانهم انّ اي بلد ليس بوسعه ان يصمد ويستمر من دون ان ينتج مواد غذائية.

الانتقاد الثاني الموجّه لأنصار المركنتلية هو انهم كانوا يعتبرون التجارة ظاهرة ذات اتجاه واحد، معتقدين انّ بائع البضاعة هو الرابح لأنه يحصل على الذهب، اما المشتري فهو الخاسر لأنه يفقد الذهب(١٦).

بظهور بعض علماء الاقتصاد مثل آدم سميث، وصدور كتابه المعروف «ثروة

الأمم» عام ١٧٧٦، ظهرت بعض ردود الفعل ازاء السياسات التي كـان يـنهجها المركنتليون. فقد اعتبر آدم سميث توزيع العمل وخصخصة الانتاج، عاملين مهمين من عوامل نمو مردود العمل الاجتماعي. كما كان يرى ان كل بلد، يمتاز على البلدان الاخرى في انتاج بضائع خاصة ولابد له من إستخدام تخصصه في حقل انتاج هذه البضائع بالذات، كي يجني ارباحاً اكبر على الصعيد التجاري.

ازدهر نظام التجارة الحرة خلال القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر في كثير من البلدان. ورغم مرور فترة زمنية طويلة على النظام المركنتلي، لازالت بعض الدول تتمسك به من خلال اتخاذ سياسة فـرض الضرئب البـاهضة عـلى الواردات، والحماية الكبيرة التي تقدمها لمنتجاتها الوطنية(١٧).

ما ينبغي الاشارة اليه على هذا الصعيد هو التـباين بـين مـفردتي الاسـتعمار والامبريالية، لذلك لابد من تسليط الضوء على اصطلاح الامبريالية ايضاً.

الامبريالية (Imperialism)

هناك العديد من التعاريف لمفردة الامبريالية. فقد تأتي بمعنى الهيمنة والسيطرة على بلدان كانت مستقلة سياسياً. ويرى البعض انها تعني التبعية، اي تبعية بلد ما لبلد آخر من دون حصول تلك العملية بواسطة إستخدام القوة. وتنظر الماركسية الى الامبريالية كمرحلة من مرحل الرأسمالية أدت في بداية القرن التاسع عشر الى حدوث منافسة سياسية واقتصادية وعسكرية بين البلدان الرأسماليةالمتطورة.

الامبريالية تساوي الاستعمار وتعادله في كثير من التعاريف. كما كان يعبَّر عن الاستغلال الاقـتصادي المـصحوب بـالتسلط الـسياسي عـلى البـلدن الاخـرى بالامبريالية. وأُريد بهـا ايضاً الاستغلال الاقتصادي الضعيف لبـلد آخـر والذي يقترن عادة بسياسة تحاول الكشف عن سيطرة بلد ما على بلد آخر. وثمـة مـن يعرف الرأسمالية بأنها السيطرة السياسية او الاقتصادية المؤثرة لبلد ما عـلى بـلد آخر، والتي قد تكون مباشرة او غير مباشرة(١٨).

رغم ذلك كله لا ينبغي عد الاستعمار والامبريالية شيئاً واحداً. فالاستعمار ظاهرة أوسع وأعمق من الامبريالية ولديها أبعاد اجتماعية وسياسية وثقافية واقتصادية متعددة. اما الامبريالية فهي على العموم عبارة عن مفهوم اقتصادي. ولربما يمكن اعتبارها تعريفاً خاصاً للبعد الاقتصادي للاستعمار.

الماركسيون هم اكثر الذين كانوا يستخدمون هذه المفردة. فهم يعتقدون انّ التناقضات الاقتصادية الناشئة عن الماهية الرأسمالية، تدفع الدول لانتهاج سياسة امبريالية واستعمارية في البلدان الاخرى.

كان الشيوعيون يعتقدون منذ عهد لينين انّ الامبريالية والاستعمار كليهما أداة للحصول على فرص استثمار جديدة، وفتح اسواق جديدة للانتاج الفائض الذي لا يمكن تصريفه في السوق الداخلية بسبب فقر الجماهير وعوزها، وكذلك الحصول على المواد الأولية الرخيصة اللازمة للمصانع الداخلية.بتعبير آخر: انّ الرأسمالية كنظام اقتصادي تبحث باستمرار عن اسواق جديدة وربح اكبر. وبما انّ الطبقات الاجتماعية[١] غير محدودة بحدود الدول، لذلك يتسع الصراع الطبقي الى ما هو ابعد من مستوى الدول وينتشر في سائر ارجاء العالم. ولهذا السبب ظهرت واتسعت الامبريالية والاستعمار(١٩).

أُشير في كتابات ماركس الاولى الى انّ الامبريالية والاستعمار قد ظهرا بفعل التناقضات الرأسمالية. واتخذ لينين هذه الفكرة كمبدأ من مبادئه الشيوعية في كتابه «الامبريالية اعلى مراحل الرأسمالية». وقد وقع لينين في شرحه لهذه النظرية تحت تأثير الاقتصادي الانجليزي جي. هايسن. الذي ذكر في كتابه «الامبريالية» الصادر عام ١٩٠٢ انّ السياسة الامبريالية والاستعمارية الغربية تنم عن الرغبة الشديدة لدى النظام الرأسمالي باكتناز اكبر قدر ممكن من رأس المال. ولذلك حينما

---

(١) من وجهة نظر الماركسيين يقوم الاقتصاد الرأسمالي على عاتق طبقتين اجتماعيتين متنافستين، الاولى هي الطبقة البرجوازية التي تمتلك وسائل الانتاج، والاخرى هي البروليتاريا التي تمثل اليد العاملة.

يـفيض الانـتاج عـن حـاجة الـسوق الداخـلية، يـتم اسـتثمار أسـواق الدول الاخرى(٢٠).

كان لينين قدتوقع اندلاع ثورات كبرى من قبل طبقة البروليتاريا بسبب تلك الأعمال والخطوات الرأسمالية، وأنها ستنتزع المؤسسات الاقتصادية من يد الطبقة البرجوازية.

في المقابل، كان المنتقدون للشيوعية يقولون ان الأحداث والتغييرت التاريخية التي حدثت في مرحلة ما بعد لينين، برهنت على خطأ ذلك التوقع. فلم يتحقق تنبؤ لينين في أنّ مثل تلك الثورات ستحرم الدول الرأسمالية من المواد الأولية والأسواق الواقعة في ذلك الجانب من البحر. فالشعوب المستقلة حديثاً سعت بجد ومثابرة من اجل زيادة بيع موادها الأولية، وازدهرت التجارة ازدهاراً كبيراً.

ويقول المنتقدون أيضاً انّ مرحلة الاستعمار والامبرياليةقد انتهت في اعـقاب الحرب الكونية الثانية، لأنّ عملية مناهضة الاستعمار قد تعاظمت جداً وحصلت بلدان كثيرة على استقلالها. كما انّ البلدان الاستعمارية قد اصـبحت اكـثر رخـاء ونجاحاً بعد ان تخلت عن مستعمراتها. وهذا يعني انّ الحقائق التاريخية تبرهن على فشل نظرية لينين في الامبريالية والاستعمار(٢١).

كان انصار النظرية الشيوعية يقولون: رغم ما يبدو من حصول بلدان العـالم الثالث على الاستقلال السياسي، لكنّ هذا لا يعد دليلاً على فشل نظرية لينين، لأنّ الاستعمار قد ظـهر في شكـل جـديد. اي انّ هـذه البـلدان بحـاجة الى البـلدان الاستعمارية القديمة التي هي جزء من البلدان المتقدمة في هذا اليوم، وذلك من اجل تحقيق التطور الاقتصادي، كما انهالا ترغب من جانب آخر في تدخل هذه البلدان في شؤونها الداخلية. اي اننا نعيش في عصر حلَّ فيه الاستعمار الجـديد[1] محـل الاستعمار القديم.

---

(1) Neo - Colonialism.

٤ـ الاستعمار الحديث

في أعقاب الحرب الكونية الثانية، فقدت البلدان الاوربية العديد من مستعمراتها، وحصلت تلك المستعمرات على استقلالها. وهناك آراء عديدة في تفسير مناهضة الاستعمار والخروج عليه. ومن أهم عوامل تلك المناهضة تزايد الشعور بالسخط والغضب على الهيمنة الأجنبية والشعور بالتذمر من الأساليب الاستعمارية التي كانت ترمي الى اضعاف الأسس والقواعد الأخلاقية.

كانت روسيا والصين تدعمان الحركات والتيارات الثورية. كما ادى استقلال بعض البلدان كالهند، والباكستان، وبورمه (ميانمار الحالية)، واندونيسيا، الى تشجيع وتفعيل الخطوات الوطنية في البلدن الخاضعة للاستعمار، حتى يمكن ان تدعى نهاية العقد السادس من القرن العشرين، مرحلة موت الاستعمار(٢٢).

مع ذلك احتفظ العالم النامي بنفوذه الاقتصادي والسياسي في العالم المتخلف. فبالبرغم من الاستقلال السياسي الظاهري الذي حصلت عليه بلدان العالم الثالث، إلّا أنها ظلت مرتبطة من الناحية الاقتصادية ارتباطاً وثيقاً بالقوى الاستعمارية. وانطلاقاً من هذه الحقيقة لا يرى الكثيرون من منتقدي الاستعمار، نهاية الاستعمار، نهاية للاستعمار الاقتصادي. فلا يمكن للاستقلال السياسي ان يتحقق من دون تحقق الاستقلال الاقتصادي. وعليه فالاستقلال السياسي لوحده لا يعني النهاية الرسمية الحقيقية للحكم الاستعماري، لأنّ حكومات البلدان المستقلة ظاهرياً، لا سيطرة لها على اقتصادها. فما أن تحقق الاستقلال لهذه البلدان، حتى حلّت السيطرة الاستعمارية الاقتصادية والسياسية والثقافية غير المباشرة محل السيطرة السياسية الاستعمارية المباشرة(٢٣).

يعرف البعض الاستعمار الحديث بأنه بقايا النظام الاستعماري الى جانب الاعتراف الرسمي بالاستقلال السياسي للبلدان. فهذه البلدان ضحية الشكل غير

المباشر لهيمنة القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والفنية لباقي البلدان. كما يُعدّ هذا الشكل للسلطة، جزءاً من تراث القوى الاستعمارية في هذه البلدان.

يقول كوامي نكروما ـ اول رئيس وزراء غاني ـ في كتابه «الاستعمار الحديث: آخر مراحل الامبريالية»: «خلاصة مفهوم الاستعمار الحديث هو ان البلد الذي يتعرض له يبدو مستقلاً نظرياً ويتمتع بجميع الظواهر الخارجية للاستقلال على الصعيد الدولي الاّ انّ نظامه الاقتصادي ـ ومن ثم نهجه السياسي ـ يوجَّه من الخارج»(٢٤). ويقول جوليوس نايريري، اول رئيس جمهورية تنزاني: «لقد وجدنا القوه السياسية الضرورية لاتخاذ القرار، لكننا لم نحصل على القوة الاقتصادية والتنفيذية التي تمنحنا حرية اتخاذ القرار السياسي. فالحرية الحقيقية لشعب ما تعتمد على ما لديها من قوة على اتخاذ خطوة مستقلة، وليس على الحقوق القانونية الناشئة عن استقلالها المعترف به دولياً»(٢٥).

في الاستعمار الحديث، نلاحظ ان ظروف وشرائط التعامل الاقتصادي، تنتهي الى ضرر البلدن المستقلة. ونظراً لانخفاض قوة الشرء لدى هذه البلدان، فلابد ان تواجه أزمات على صعيد العملة الصعبة. ولذلك نلاحظ انّ اقتصادها يعتمد على القروض التي تمنحها البلدان المتقدمة وإستثمارات الشركات الأجنبية ومتعددة الجنسية. ولذلك يخرج الجزء الأعظم من ثروتها ودخولها على شكل ارباح لتلك الاستثمارات او فوائد لتلك القروض. فتجد هذه البلدان التي تعاني من الاستعمار الحديث، نفسها مضطرة لصرف دخول صادراتها على تسديد الديون الأجنبية.

من جانب آخر، تتحدد أسعار البضائع في الاسواق العالمية من قبل الدول المتقدمة وفي ضرر البلدان المستقلة. اي انّ قيمة المواد الأولية تنخفض باستمرار في مقابل ارتفاع قيمة البضائع الصناعية، سيما وانّ الاستعمار الحديث قد جعل معظم البلدان منتجة ومصدرة للمواد الأولية. لذلك صيغت السوق العالمية بطريقة بحيث

تؤخذ مليارات الدولارات من ثروات الدول الفقيرة بفعل القوانين المتحكمة في التجارة العالمية، وتُعطي تلك الاموال الهائلة الى الدول الغنية. فالصادرات الأفريقية ارتفعت خلال العقد التاسع من القرن العشرين نحو ٢٥٪ من الناحية الحجمية، لكنها انخفضت بنسبة ٣٠٪ من الناحية القيمية بفعل هبوط الأسعار في السوق العالمية(٢٦).

اضف الى ذلك ان الدول الاستعمارية، اخذت تستخدم القروض والمساعدات التي تقدمها للبلدان، كسلاح لفرض ارادتها على تلك البلدان. وكانت تلك الدول تهدد بقطع مساعداتها الحيوية للبلدن الخاضعة للاستعمار الحديث اذا لم تتخذ سياسية تواكب مصالح تلك الدول او لم تخضع لمطالب الشركات المرتبطة بعجلتها. فالمساعدات والمنح والقروض الاجنبية، بمثابة امتياز استراتيجي ودبلوماسي لتلك الدول. وتقوم بعض المؤسسات المالية العالمية كالبنك الدولي وصندوق المال الدولي بفرض الاهداف الايديولوجية لتلك الدول في مقابل دفع بعض المنح والقروض للبلدان المستقلة حديثاً، نظراً لارتباط تلك المؤسسات بالدول الصناعية المتطورة. وتؤثّر هذه المساعدات على التركيبة السياسية للبلدان غير النامية او تلك التي في حالة نمو(٢٧).

ويبدو انّ هذه العلاقات قد ازدادت تعقيداً هذا اليوم في اعقاب ظهور ظاهرة العولمة. فقد خضعت البلدان غير النامية لتأثير الاقتصاد العالمي وقواعد لعبته، وليس بوسعها ان تترك تغييرات مهمة عليه. فالشركات متعددة الجنسية التي تمثّل ذراع الاقتصاد العالمي، لها نشاطات في معظم البلدان لاسيا بلدان العالم الثالث، وتحقق ارباحاً طائلة فيها، لارتفاع الطلب في هذه البلدان على البضائع الصناعية بما يفوق بكثير الطلب على المواد الأولية. وتتدخل هذه الشركات بشكل كبير في سياسة هذه البلدان والتأثير عليها من اجل ان تسهّل عملها، كما تخلق بسبب ذلك التدخل، الكثير من المشاكل والأزمات في تلك البلدان.

الاستنتاج

حاولنا في هذا الفصل تقديم تعاريف عديدة للاستعمار ودراسة أبعاده وأنواعه، وتأثيره على البلدان المستعمَرة. والبعض يعتقد ان الدول الاستعمارية حققت تطوراً اقتصادياً ايجابياً للبلدان المستعمَرة من خلال ادخال اساليب جديدة في حقول الزراعة، والصناعة، والطب. غير انّ القوى الاستعمارية ركزت جهودها على استغلال المستعمرات إقتصادياً. فعملت على تقويض التركيبة الاقتصادية السائدة في هذه البلدان واجبرتها على استخراج موادها الأولية وابتياع بضائعها الاستهلاكية من الدول الاستعمارية، الامر الذي ادى الى القضاء على النشاطات التجارية والانتاجية للبلدان الخاضعة للهيمنة الاستعمارية.

لربما يمكن القول ان المستعمرين قد ارتفعوا بمعايير الحياة في المستعمَرات، غير انّ هذه القضية بالذات، ادت الى زيادة نفوس هذه المستعمَرات والتي افرزت بدورها العديد من المشاكل، والتي من بينها تقليص معايير الحياة على الأمد البعيد.

القوى الاستعمارية الاوربية أخضعت العديد من البلدان لسيطرتها السياسية، وفرضت فيها نظامها التعليمي والحكومي. ومع ذلك حُرم العديد من شعوب تلك البلدان المستعمَرة من التعليم، ولذلك لم يتوفر لديها الاستعداد الكافي للحصول على الاستقلال.

البعض يرى ان الثقافة الغربية كانت نافعة ومفيدة من مختلف الجوانب لشعوب البلدان المستعمَرة. ورغم ذلك نجد ان معظم المستعمرات سعت في اعقاب الحصول على استقلالها، لاستعادة قيمها وهويتها الثقافية. فقد انتهى الاستعمار على الأمد البعيد، الى تأجيج المشاعر الوطنية، وتعزيز الحركات المناهضة للاستعمار، والمطالبة بالاستقلال، وحصول معظم تلك البلدان على استقلالها.

من نتائج نهاية مرحلة الاستعمار، هجرة عدد كبير من افراد المستعمَرات

السابقة الى البلدان التي استعمرتها. فهاجر الكثيرون من الهند والباكستان الى بريطانيا، ومن اندونيسيا الى هولندا. ولازال عدد كبير من الافارقة يقيم في فرنسا.

لقد انتهى عصر الاستعمار بجميع خصائصه، لكنّ البلدان التي كانت تحت نير الاستعمار سابقاً، دخلت مرحلة جديدة من الارتباط بالدول التي كانت قد استعمرتها، وراح يعبَّر عن هذه المرحلة بالاستعمار الحديث، والذي ينهج في هذا اليوم طريقاً أعقد ويتخذ تعاملاً أشدمن الاستعمار القديم.

هوامش الفصل الأول:

1 - The World Book Encyclopaedia, S.V."Colonialism".

2 - Britianica, S.V. "Colonialism".

3 - The World Book Encyclopaedia, op. cit.

4 - Ibid.

٥ ـ جاك سي بلينو وروي آلتون، ثقافةالعلاقات الدولية، ترجمة وتحقيق حسن بستا، طهران، الثقافة المعاصرة، ١٩٩١، ص ٣١.

٦ ـ المصدر السابق، ص ٣٤.

7 - Ibid.

8 - Ibid.

٩ ـ جاك سي، سابق، ص ٣٤.

١٠ ـ المصدر السابق، ص ٣٢.

١١ ـ البرميمي، وجه الاستعماري، وجه المستعمَر، ترجمة هما ناطق، طهران، دار الخوارزمي للطبع، ١٩٧٠، ص ١١٩ ـ ١٢١.

12 - William N. Kinnard, "Mercantilism", in American Encyclopaedia.

13 - Ibid.

14 - The World Book Encyclopaedia, op. cit.

15 - Ibid.

16 - Kinnard, op. cit.

١٧ ـ جاك سي، سابق، ص ٢٠٨.

١٨ ـ برايان كلايو سميث، ادراك سياسة العالم الثالث، ترجمة امير محمد حاجي اليوسفي، ومحمد سعيد القائني النجفي، طهران، مركز الطبع والنشر في وزارة الخارجية،٢٠٠١، ص ٦٧.

١٩ ـ روبرت جاكسون وجورج سورنسون، مقدمة على العلاقات الدولية، ترجمة مهدي ذاكريان واخرون، طهران، ٢٠٠٤، ص٢٣٦.

٢٠ ـ جاك سي، سابق، ص ٧٣.

٢١ ـ نفس المصدر.

22 - American Encyclopaedia, S.V. "Colonialism".

٢٣ ـ برايان كلايو سميث، سابق، ص ١٩٦.

24 - K. Nkrumeh, Neo - Colonialism: The Last Stage of Imperialism,London: Nelson, 1965, p. IX.

٢٥ ـ برايان كلايو سميث، سابق، ص ١٩٧.

٢٦ ـ نفس المصدر، ص ٢٠٠.

٢٧ ـ احمد ساعي، المسائل السياسية ـ الاقتصادية للعالم الثالث، طهران، ١٩٩٨، ص ١٥٦ـ١٥٨.

الفصل الثاني

ظهور الاستعمار ودخوله الى العالم الاسلامي

«المجتمع المستعمر، مجتمع مريض ولا تسمح تركيبته الداخلية بالانطلاق الى مؤسسة جديدة. والوجه القاسي له عبارة عن نقاب يضغط على المجتمع ويجعله في حالة الاختناق والاحتضار. ومثل هذا المجتمع لا يطيق تحمل نضال الأجيال لأنه لا يسمح بظهور أي تغيير. كما أنّ التمرد اليافع في ظل تلك الاجواء الاستعمارية، بدلاً من ان ينطبع بطابع الحركة او التطور الاجتماعي، يغرق في مستنقعات المجتمع المستعمر».

البيرميمي(١)

طرأت على البلدان الأوربية تغييرات رئيسية بفعل النهضة الاوربية. فقد شجعت هذه النهضة الاوربيين على الخروج من شتى القلاع والأسوار، لاسيما الأسوار الفكرية، والانطلاق لاكتشاف العالم الجديد. ونجح الاوربيون بتأثير مثل هذه العوامل في تحقيق تطورات كبيرة وواضحة في شتى الأصعدة العلمية في تحقيق

تطورت كبيرة وواضحة في شتى الأصعدة العلمية والفنية والفكرية، وأخذت قواهم وقدراتهم تزداد يوماً بعد آخر. ومن اهم تلك الانجازات التي حققوها: اختراع المطابع، وتطور المعدات الحربية وانتاج الأسلحة النارية كالبندقية والمدفع، واختراع المضخات الماصة وغيرها.

ومن الانجازات العلمية المهمة التي تحققت آنذاك، تطوير صناعة السفن والمعدات البحرية. وقد صنع البحارة البرتغاليون في القرن الخامس عشر الميلادي سفناً صغيرة وسريعة بمقدورها التحرك والانطلاق في جميع الجهات. وكان لكل سفينة ثلاث سوار وأشرعة مربعة ومثلثة تتحرك مع الريح وعكسها. وحتى تلك الفترة لم تكن لدى الاوربيين الجرأة على الابتعاد عن الساحل لعدم توفر وسائل وأدوات الابحار الناجعة وفقدان الخرائط الدقيقة. وقد كان الاوربيون يستعينون بمواقع النجوم في ابحارهم خلال الليالي وحينما تكون السماء صافية وخالية من السحب والاجواء غير مضببة. لكنهم استطاعوا في اعقاب اختراع البوصلة والآلات والأدوات الاخرى وتطوير صناعة السفن، القيام برحلات بحرية طويلة وفي شتى الأوقات ومختلف الظروف. لذلك كان البرتغاليون والأسبان اول المكتشفين للطرق البحرية في القرن الخامس عشر نظراً لمهارتهم في صناعة السفن الحديثة(٢).

اكتشاف الطرق البحرية الجديدة، بداية لاستعمار مناطق اخرى

كان البرتغاليون والاسبان، اوائل الاوربيين الذين تمكنوا من اكتشاف طرق بحرية جديدةخلال القرن الخامس عشر. وكانت البرتغال آنذاك تتمتع بثبات اكبر من سائر الدول الاوربية. وقد شيد الامير هنري محطة بحرية في هذا البلد وانبرى لجمع المعلومات الجغرافية، واهتم البحارة من اصحاب التجربة، والجنود البرتغاليون، وحتى العلماء العرب في هذه المحطة، بدراسة النجوم وحركة الرياح والعواصف، ونجحوا في رسم خرائط مهمة لأوضاع المياه الساحلية في أفريقيا.

وسمحت تلك الخرائط للبحارة البرتغاليين بالتوغل في مياه البحار بثقة اكبر(٣).

في القرن الخامس عشر اوفد البرتغاليون عدة فرق استكشافية الى المحيط الاطلسي وعلى امتداد الساحل الافريقي الغربي. وانطلقت تلك الفرق نحو الجنوب شيئاً فشيئاً ووصلت الى المناطق الاستوائية. والبرتغاليون الذين كانوا يُشجَّعون من قبل الأمير هنري، كانوا يرفعون شعار «الذهب، النصر، الله». ووصلوا الى شمال افريقيا عام ١٤١٥م، واستولوا على هذه المنطقة تدريجياً. وكانوا يبحثون عن الأشياء الثمينة والثروات، لذلك اخذوا يعطون للسود بعض المواد والبضائع التافهة كالمرايا الصغيرة والاقمشة الملونة، ويأخذون منهم بدلاً منها الذهب والعاج.

وظهرت الى الوجود خلال هذه الفترة ايضاً تجارة الرقيق، هذه المهنة غير الانسانية. وكان الأسرى من السود مجبرين على بيع انفسهم وتحولهم الى رقيق في مقابل الخلاص من الأسر(٤).

بعثت الحكومة البرتغالية فريقاً استكشافياً برئاسة «فاسكو دي غاما» لاكتشاف طريق الهند البحري. وكانت البعثات البرتغالية قد دخلت قبل ذلك الى المحيط الهندي لكنها واجهت صعوبات جمة اجبرتها على العودة. وكان «فاسكو دي غاما» بحاراً خبيراً ذا تجربة فضلاً عن كونه فضاً وقاسياً. فاختار قبل انطلاقه زبدة البحارة ثم اخذ يمخر بهم عباب البحر.

وصل هذا الفريق الاستكشافي الى السواحل الشرقية لأفريقيا بعد اربعة آشهر ونصف من مغادرته للبرتغال. ولم يكن قد وصل لهذه السواحل اي بحار اوربي قبل ذلك. وبعد معاناة قاسية وظروف صعبة نجح هذا الفريق في الوصول الى ميناء كلكتا الهندي، فرست سفنه في هذا الميناء عام ١٤٩٨م.

أمر فاسكو دي غاما ملاّحيه بالترجل من سفنهم وشراء التوابل، غير انّ التجار العرب الذين كانوا يحتكرون تجارة الهند، أقنعوا حاكم هذه المدينة باعتقال الملاحين البرتغاليين. وحينما سمع فاسكو دي غاما بذلك قام بأسر بعض التجار الهنود الذين جاءوا لزيارة السفن البرتغالية، الأمر الذي أجبر حاكم كلكتا على

اطلاق سراح الملاحين البرتغاليين، ثم بعث بعض القوارب لاعادة الاسرى الهنود. لكن فاسكو دي غاما أمر باطلاق النار على القوارب وعدم اطلاق سراح الأسرى. وبذلك يكون دخول الاوربيين الى الهند قد تزامن مع اطلاق النار(٥).

اسبانيا كانت تبحث بدورها عن طريق بحري الى الهند من اجل الاستحواذ على ثروات هذه المنطقة. فكان كريستوفر كولومبس أول بحار إنطلق نحو الغرب خطأ للوصول الى الهند، وذلك في عام ١٤٩٢، لكنه وصل الى جزيرتي كوبا وهائيتي بعد أشهر من الملاحة. كما ابحر بعد سنوات اخرى نحو الغرب فاكتشف العديد من الجزر في البحر الكاريبي، وطاف في جزء من الساحل الأمريكي لكنه لم يستطع العثور على الذهب والكنوز الاسطورية. وقد مات كولوميس دون ان يدري بأنه قد اكتشف قارة جديدة. ولذلك كان قد اطلق على البلاد التي اكتشفها اسم الهند (India) وعلى اهله اسم الهنود (India)، حيث لازال هذا الاسم يطلق الى اليوم على سكان القارة الامريكية الاصليين.

ثم اثبت ملاح ايطالي يدعى «اميريغوفسبوتشي» ان تلك المناطق التي استكشفها كولومبس هي قارة جديدة، ولذلك سميت هذه القارة باسمه(٦).

من اجل ان تعثر أسبانيا على آسيا عن طريق الغرب، انطلقت منها بعثة استكشافية ايضاً خلال ١٥١٩ ـ ١٥٢٢م برئاسة فرناندو ماجلان. فاجتاز جنوب المحيط الأطلسي ودخل الى المحيط الهادئ ثم وصل الى أرخبيل الفلبين. وقد قُتل ماجلان هناك في حرب خاضها ضد السكان الأصليين. وتُعدّ تلك الرحلة، أول رحلة حول العالم، وتمّ من خلالها اثبات كروية الأرض. كما كشفت عن انفصال كل من اوربا وآسيا عن امريكا، ووجود محيطات بين القارات تربط بينها جميعاً(٧).

كانت الاتصالات بين اوربا والشرق تجري عن طريق الامبراطورية البيزنطية، حتى منتصف القرن الخامس عشر. فكان تجار البندقية يفدون على ايران والهند في مطلع هذا القرن. وكان يقيم في ايران بعض الاوربيين في عهد السلطان حسن آقا

قوينلو. وحينما فتح العثمانيون القسطنطينية عام ١٤٥٣م وتقوضت الامبراطورية البيزنطية، أُغلق الطريق البري الذي كان يربط اوربا بالشرق، وأصبح من الصعب على الاوربيين مزاولة التجارة. فقد كان العثمانيون يشرفون على جميع طرق التجارة التي تمر بآسيا الصغرى وسوريا، وكانوا يفرضون ضرائب باهظة على التجار بحيث لم تعد التجارة عن طريق اراضي الدولة العثمانية مربحة قط.

بفعل هذه الصعوبات جميعاً، قلّ توفر البضائع الشرقية في اوربا، لذلك دفعت تلك الاوضاع بالاوربيين للبحث عن طرق بحرية جديدة. وقد أولت اسبانيا والبرتغال بشكل خاص لهذه الفكرة أهمية كبيرة، وأخذا يتنافسان فيما بينهما ضمن هذا الاطار. وعلى هذا الضوء قسّم البابا الكساندر السادس في عام ١٤٩٣، العالم عند خط الطول ٤٦ درجة غرباً، الى قسمين، معطياً نصف الكرة الغربي لإسبانيا ونصف الكرة الشرقي للبرتغال. وأخذ هذا التقسيم صفة رسمية في عام ١٤٩٤، وتحققت سرعة اكبر لنظام المركنتلية(٨).

اتساع المركنتلية

كما ورد في تعريف الاستعمار، بدأت مرحلة المركنتلية في اوربا منذ القرن السادس عشر و كانت عاملاً مهماً في اكتناز الثروة في هذه القارة. لذلك كان يُنظَر الى الذهب والفضة كأثمن نقدين في السوق، فكانت الدول الاوربية تبذل قصارى جهودها لجمع هذين المعدنين. وسعى أوائل المستعمرين لأمريكا وأفريقيا وموانئ الهند والخليج الفارسي، للحصول على الذهب والفضة بشتى الطرق والوسائل. وكانوا ينطلقون باتجاه البلدان التي يكثر فيها هذان المعدنان. فكانوا يهدمون المعابد والأماكن الأثرية للحصول على ما فيها من ذهب وفضة، كما كانوا يقايضون الأسرى بهذين المعدنين. فكانت سياسة الدول الاستعمارية، تقوم آنذاك على جمع الذهب والفضة، اذ كان يُنظَر الى البلد الذي لديه ذهب وفضة اكثر من غيره، على انه البلد الأغنى.

في تلكالفترة، شاعت القرصنة البحرية ايضاً واكتسبت غطاء مشروعاً. فكان القراصنة البريطانيون والفرنسيون ومن سائر البلدان الاخرى، يهاجمون السفن المحملة بالذهب والفضة. وتحول البريطانيون في القرن السادس عشر الى قراصنة ماهرين. ولم يكن لديهم آنذاك اي سهم في التجارة البحرية لذلك يغيرون في السواحل الاسبانية والبرتغالية على سفن البرتغال وأسبانيا وينهبون ما فيها من أموال وبضائع. وأخذت القرصنة البحرية تتبلور على شكل شركات خاصة، وكانت تحظى بدعم من الملكة البريطانية اليزابيت (١٥٨٠ ـ ١٦٠٣م) بشكل سري، وكانت تفرض ضريبة خاصة على الأموال والغنائم التي يسرقها القراصنة. وبات القراصنة من أصحاب الخبرة والتجربة يتمتعون بدرجات بحرية رفيعة في الاسطول الملكي البريطاني. وبهذه الطريقة بذلت بريطانيا وفرنسا ودول اخرى مساع كبرى من أجل زعزعة القوة البحرية الاسبانية والبرتغالية(٩).

ادركت البلدن الاوربية تدريجياً أنّ الذهب والفضة لا يشكلان بمفردهما مصدراً للثروة، لأنَّ السفن التي كانت تحمل الذهب والفضة من البلدان النائية الى اوربا، كانت تبتاع في طريق العودة، البضائع الاوربية وتحملها لتبيعها في تلك البلدان. فظهرت في اوربا مؤسسات كبرى كانت تؤمّن رؤوس المال الأصلية للتجار الاوربيين، وتوفّر البضائع المعدّة للتصدير الى البلدان النائية.

اضف الى ذلك انّ الطلب المتزايد على البضائع الاوربية، ادى الى ازدهار المعامل والمصانع. وعمل على تدفق الثروات المستلبة من شعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا، باتجاه مراكز انتاج البضائع لاسيا مصانع النسيج والمعامل الانتاجية.

خلال تلك الفترة، لعبت بعض البلدان الاوربية دوراً رئيساً في انتاج البضائع الصناعية. فكانت تقع في الاجزاء السفلى من انهار شيلد وماس والراين، اغنى البلدان الاوربية واكثرها تطوراً. وكانت تزداد وتتطور يوماً بعد آخر المصانع المنتجة للأقمشة الصوفية، والأشرعة، والأقمشة الكتانية، وغيرها. كما كانت تصنَّع السفن والزوارق السريعة في تلك البلدان ايضاً. وازدهرت الصناعات الانجليزية

بشكل كبير جداً والتي كانت على رأسها صناعة الأقمشة والانسجة والتي عُرفت بها بريطانيا منذ القدم. وكان التجار الاوربيون يميلون جداً نحو الأقمشة الانجليزية. وتحولت المرافئ الانجليزية الى مراكز مهمة لتصدير الأقمشة وتوريد الذهب والفضة والأموال التي كانت تُنهب من البلدان المكتشفة حديثاً(١٠).

ومع مرور الأيام، تحولت المصانع المزدهرة الكبرى الى رؤوس اموال مهمة. واذا كان كل بلد يسعى لتوريد كميات كبيرة من الذهب والفضة ويضع تدابير متشددة تحول دون خروجهما في بداية مرحلة المركنتلية، فقد تبين في المراحل اللاحقة انّ بمقدور عامل الثروة ان يتدخل في انتاج البضائع. ففي القرن السادس عشر مُنع خروج الذهب والفضة من تلك البلدان، وقد استُخدم هذا الاسلوب من اجل استقطاب الثروة. اما في القرن السابع عشر فقد وُضعت قوانين جمركية صارمة في الدول الاوربية للحيلولة دون تسرب بضائع البلدان الاخرى اليها.

المفكرون الذين كانت لديهم نشاطات اقتصادية، كانوا يشجعون بلدانهم على اتخاذ مثل تلك الخطوات اعتقاداً منهم انها ضرورية جداً لتطورها. فكان هؤلاء يعتقدون انّ فرض الضرائب والرسوم الجمركية الباهظة على البضائع الأجنبية وتقييد دخولها، يمثل دعماً للتجارة الخارجية لاسيما تصدير البضائع الصناعية التي يعتبرونها مصدر ثروة البلد.

في اعقاب ذلك، حلّ انماء المنتوجات الصناعية محل جمع واختزان الذهب والفضة، وتفوقت قيمة البضائع الصناعية ـ كأساس لنمو النظام الرأسمالي ـ على قيمة الذهب والفضة. وعلى هذا الضوء تخلّفت بعض البلدان مثل اسبانيا والبرتغال ـ التي ظلت تمارس الاسلوب المركنتلي القديم، اي اكتناز الذهب والفضة ـ عن سائر البلدان الاخرى في مضمار الصناعات الانتاجية، واضطرت الى استيراد بعض بضائعها الاساسية من تلك البلدان مثل بريطانيا وفرنسا.

في تلك الفترة ايضاً، اندلعت حروب طاحنةبسبب القيود الجمركية،بين تلك البلدان. فكانت اسبانيا قد فرضت رسوماً جمركية مقدارها ٣٠٪ على البضائع

الفرنسية، الامر الذي ادى الى نشوب حرب بين البلدين. كذلك منعت بريطانيا في عهد كرامول (١٦٤٢ ـ ١٦٥٢م)، دخول السفن غير الانجليزية الى موانئها، مما أدى الى اندلاع حرب ضارية بين بريطانيا وهولندا(١١).

ظهور شركات الهند الشرقية

حتى نهاية القرن السادس عشر، كانت جميع طرق الشرق البحرية في قبضة البرتغاليين، ولم يكن لأي بلد آخر الحق في استخدام الطرق البحرية الخاضعة للسيطرة البرتغالية. وفي اعقاب وفاة الملك البرتغالي، خضعت جميع الطرق التجارية والقواعد البحرية البرتغالية لاشراف ملك اسبانيا. وفي عام ١٥٨٨م أبحر اسطول اسباني كبير يدعى «آرامادا» نحو الموانئ الانجليزية، غير انّ العواصف البحرية العاتية والهجمات التي قامت بها السفن الانجليزية، ألحقت خسائر فادحة بالاسبان، ووضعت حداً للهيمنة البحرية الاسبانية. وفي تلك الفترة بالذات انطلقت سفينة انجليزية من رأس الرجاء الصالح،ن حو الهند،ثم عادت الى بريطانيا محملة بالكثير من البضائع كالحرير الايراني، والنيلج، والقطن الهندي، والدارصين السيلاني، والفلفل السومطري، والتوابل، والسكر. فكانت تلك التجارة ذات ارباح طائلة شجعت التجار على مزاولة الرحلات التجارية.

مع مطلع القرن السابع عشر، تمردت الولايات الاسبانية الجنوبية والتي كان معظم سكانها من التجار والأثرياء، وطالبت بالاستقلال عن اسبانيا. وانطلق في نفس الوقت عدد كبير من الملاحين الهولنديين من افريقيا متجهين الى الشرق، فاجتازوا كلاً من مادغشقر، وملايو، وجزرسوند، ووصلوا الى جاوة. ثم عادوا الى هولندا بعد سنتين.

كشفت رحلات البحارة الهولنديين والانجليز الى البلدان الشرقية انّ التجارة البحرية لم تعد حكراً على البرتغال واسبانيا. وبذلك تكون الأرضية قد تمهدت لدخول البلدان الاخرى الى ميدان التجارة(١٢).

في مطلع القرن السابع عشر، ظهرت الى الوجود شركتان تجاريتان كبيرتان مموّلتان من قبل تجار مستقلين في انجلترا وهولندا. وكان الهدف الأول لهما العمل بشكل مستقل والحصول على ثروات عن طريق ممارسة الأعمال التجاريه. وفي بداية القرن السابع عشر استدعت ملكة بريطانيا جميع التجار الانجليز الذين يتاجرون مع الهند، الى لندن، فأسست اول شركة تجارية كبرى باسم شركة الهند الشرقية الانجليزية. وكان تجار هذه الشركة يؤمنون بظهور مؤسسات او شركات لضمان المصالح التجارية وكي يمكن الدفاع عن هذه المصالح بشكل أفضل، لأنّ التجار لا يستطيعون ادارة شؤونهم بمفردهم،وانماهم بحاجة الى تنظيم قوي يساعد على بذل مزيد من النشاط والعمل.

لابد من الاشارة الى وجود عاملين مهمين في نمو واتساع شركة الهند الشرقية: الاول وجود آلية ديمقراطية في داخل الشركة، والثاني الدعم غير المحدود الذي تقدمه الحكومة الانجليزية لها. فكان الاسطول البحري الانجليزي يدعم هذه الشركة باستمرار، وكان يخوض بعض الحروب لصالحها حينما تقتضي الامور ذلك. كما كان الممثلون السياسيون الانجليز في البلدان الشرقية يخضعون لنفوذ وتأثير هذه الشركة التي اخذت تزداد قوة ونفوذاً يوماً بعد آخر حتى هيمنت في نهاية المطاف على سياسة وحكومة البلدان المستعمرة.

بعد سنتين من تأسيس شركة الهند الشرقية الانجليزية، تأسست شركة الهند الشرقية الهولندية باقتراح من البرلمان الهولندي. وأخذ الهولنديون يمارسون التجارة البحرية بحماس نظراً لما يمتلكونه من خبرة في الملاحة والابحار. واحتكروا تجارة العاج والعبيد في غينيا بأفريقيا. وأسسوا العديد من الشركات لضمان مصالحهم التجارية. وقد استطاعت شركة الهند الشرقية الهولندية ان تجمع جميع الشركات الاخرى في مؤسسة واحدة وتحت مجموعة مؤتلفة واحدة(١٣).

استطاعت شركتا الهند الشرقية الانجليزية والهولندية، ان تحلا محل البرتغاليين الذين أُقصوا الى مناطق نائية في افريقيا وغيرها. ونظراً للشبه القائم بين انجلترا

وهولندا مـن النـاحيتين السـياسية والديـنية، ووقـوفهما صـفاً واحـداً في وجـه الحكومتين الكاثوليكيتين في اسبانيا وفرنسا، واتحادهما معاً في معظم حروب القرن السابع عشر، فقد كانت لديهما مصالح مشتركة في الامتيازات والقواعد التجارية في الشرق.

نظراً للحريات الدينية التي كانت موجودة في هولندا، كان يتقاطر عليها اتباع المذهب البروتستانتي الذين كانوا مضطهدين في اسبانيا وفـرنسا وألمـانيا. وكـان معظم هؤلاء المهاجرين من الصناعيين والمثقفين الذين كانوا يعارضون التـعصب الديني لدى البابا والكنيسة. ولذلك لعبوا دوراً بارزاً في الازدهار الاقتصادي الذي شهدته هولندا. وتحول هذا البلد الى مركز للمعاملات التجارية وأخـذت تـنهال عليه الرساميل الكبيرة بفضل تأسيس البنوك والعـديد مـن المـراكـز التـجارية. فتوسعت في ظل تلك الظروف شركة الهند الشرقية الهولندية وتركت آثارها على اقتصاد البلدان الشرقية(١٤).

كانت شركت الهند الشرقية الانجليزية والهولندية تبتاعان التوابل، والأقمشـة الهندية والايرانية، والحرير، والمنتوجات التقليدية، وتحملها الى مـوانئ اوربـا. ثم تنقل من الموانئ الاوربية البضائع التي يحتاجها الشرق كالمعادن والفلزات وبعض أنواع الأقمشة. فكانت هاتان الشركتان تركزان اهتمامهما في بادئ الأمر من أجـل الحصول على اكبر قدر ممكن من الأرباح. ولذلك كانتا تسعيان للـحصول عـلى امتيازات خاصة، والاعفاء من الرسوم والضرائب. ولم تكن هناك مراقـبة كـبيرة لأعمال هاتين الشركتين في بادئ الأمر، غير انّ الدول الشرقية أخـذت تـلتفت تدريجياً الى بعض الاضرار التي راحت تنعكس عن اعمالها وممـارساتها، ولذلك أزمعت على فرض بعض القيود على نشاطاتها.

في مرحلة المركنتلية، سعت البلدان الاوربية من خلال سياسة الحماية الجمركية والحيلولة دون واردات بضائع البلدان الاخرى، الى تقديم الدعم اللازم لمنتجاتها الوطنية. فلم يكن للشركات التجارية الحق في تصدير منسوجات البلدان الاخرى

الى اوربا.

النظام الجديد ـ أي النظام الرأسمالي ـ الذي كان يستعد كي يحل محل نظام المركنتلية، كان يقوم على إنماء وتطوير إنتاج البضائع. لذلك من اجل ان يوفر الأسواق لتصريف هذه البضائع والحصول على المواد الاولية الضرورية في الصناعة، أخذ يعمل على ضرب الصناعات التقليدية في الدول الخاضعة للهيمنة الاستعمارية. فحوّل هذا النظام الجديد، الدول الاوربية الى منتجة للبضائع، وحوّل الدول الاخرى الى مستهلكة لهذه البضائع من جهة، ومزوّدة للدول الاوربية بالمواد الاولية من جهة اخرى.

في المرحلة المركنتلية، كنا نشاهد نوعاً من الاحتكار التجاري. اما في مرحلة اتساع الاستعمار فقد حلّ التفوق الصناعي محل التفوق التجاري. فيكون النظام المركنتلي قد انسحب فاسحاً المجال للنظام الرأسمالي كي يحل محله، ويصبح الشكل الاستعماري اكثر تعقيداً. فقد كانت الدول الاستعمارية تخطط لنهب ثروات الدول الاخرى، وتسعى لإنماء رأسمالها الذي لا يمكن ان ينمو اذا كانت سوق المواد الاولية محدودة.

لا شك في ان نوع العلاقة بين الدول الاستعمارية والبلدان المستعمرَة، أدت الى ايجاد تغييرات واسعة في انظمة وتركيبة البلدان الخاضعة للهيمنة الاستعمارية، وهي تغييرات تتماشى مع أهداف النظام الرأسمالي. فكان من حصيلة ذلك، تقوّض الهيكلية الاقتصادية والسياسية لهذه البلدان، وايجاد تغييرات مهمة في النظام الاجتماعي.

دخول المستعمرين الى الخليج الفارسي

لم يكن خافياً على المستعمرين ان الخليج الفارسي ذو موقع استراتيجي في قارة آسيا. وشجعت رحلة فاسكودي غاما لاكتشاف رأس الرجاء الصالح والوصول

للهند، البرتغاليين على الانطلاق نحو بحر عمان والخليج الفارسي. فالموقع الاستراتيجي لمسقط، والثروة البحرية لهرمز، ومصائد البحرين، وشتى البضائع في ايران وما بين النهرين، امور أثارت مطامع البرتغاليين وشجعتهم على القيام بنشاطات بحرية جديدة. لذلك قام الملاح البرتغالي الشهير «البوكرك» في عام ١٥٠٦ باحتلال مناطق مهمة في بحر عمان والخليج الفارسي ومن بينها مسقط. وهاجم جزيرة هرمز عام ١٥١٤ فاحتلها وفرض عليها خراجاً باهضاً.

واحتل البرتغاليون كذلك ميناء غمبرون (بندر عباس الحالي) الايراني عام ١٥١٢، وكان موضعاً تجارياً مهماً للارتباط بمركز ايران. وشيّدوا في هذه الاماكن العديد من المؤسسات التجارية وبنوا فيها كنيسة. وعملوا جاهدين على ترسيخ وجودهم هناك.

في القرن السابع عشر تمكن الشاه عباس الصفوي وبدعم من القوات الانجليزية، من توجيه ضربات شديدة الى القوات البرتغالية، الأمر الذي اجبر البرتغاليين على التوقيع على معاهدة مع الشاه عباس في عام ١٦٢٥، تخلوا بموجبها عن جميع معداتهم البحرية عدا مصائد اللؤلؤ في البحرين وجمارك قشم(١٥).

دخل الهولنديون الى الخليج الفارسي في عام ١٦٢٣ ضمن إطار شركة الهند الشرقية الهولندية، وبعد حصولهم على اذن بتأسيس ممثلية تجارية في هرمز. وسرعان ما نقلوا مكتبهم التجاري الى ميناء بندر عباس. كما اقامت شركة الهند الشرقية مركزاً للمعاملات الخارجية في البصرة، لكنها استقرت في جزيرة خارك عام ١٧٤٨ بعد أن عجزت عن الاتفاق مع الأتراك.

وكانت المؤسسات الهولندية في الخليج الفارسي ذات طابع تجاري غالباً، ثم اخذ الدور البرتغالي يضعف تدريجياً بفعل تعاظم النشاط الانجليزي. وفي القرن التاسع عشر، تأسس مركز تجاري هولندي كبير بدلاً من شركة الهند الشرقية، فكان لدى ذلك المركز ممثليات في ما بين النهرين والمدن الايرانية(١٦).

لم يغفل البريطانيون عن منطقة الخليج الفارسي أيضاً. وتم في عام ١٦١٧،

التوقيع على معاهدة بين الشاه عباس وممثلية شركة الهند الشرقية الانجليزية. وبناء على تلك المعاهدة اسس البريطانيون ممثلية تجارية لهم في جاسك عام ١٦١٩. ثم مُنحوا في اعقاب ذلك انحصار تجارة الحرير الايراني.

بعد ان أُخرج البرتغاليون من الخليج الفارسي بدعم من البريطانيين، نجح البريطانيون في زيادة نشاطاتهم وتوسيع رقعتها رغم منافسة الهولنديين. فاستمرت نشاطاتهم في بندر عباس بشكل حر، وحصلوا على امتيازات اخرى من ملوك ايران.

في اعقاب غزو الأفاغنة لايران عام ١٧٢٢ ونظراً للاضطرابات التي شهدتها ايران آنذاك، انتقلت الممثلية التجارية الانجليزية من اصفهان الى بندر عباس. وقررت الشركات الانجليزية الانطلاق الى البصرة، فأسست ممثلية تجارية لها هناك عام ١٧٣٨. ثم استقرت في ميناء بوشهر عام ١٧٦٣، فاستطاعت الحصول على اعفاء من الرسوم الجمركية، والاستحواذ على واردات المنسوجات الصوفية. فتحولت بوشهر منذ تلك الفترة الى قاعدة مهمة جداً استقطبت انظار الانجليز بشدة(١٧).

في القرن التاسع عشر، سيطر البريطانيون على الكويت، والامارات، وعمان، وسائر بلدان السواحل الجنوبية للخليج الفارسي. ورابطت سفنهم البحرية وقواتهم العسكرية في هذه المنطقة، التي حوّلوها الى مستعمرة لهم بعد امتداد نفوذهم الى رؤساء القبائل العربية والحكام المحليين. وفي هذا القرن ايضاً، ازدادت الاهمية الجيوسياسية للخليج الفارسي ـ لاسيما جزره وسواحله الجنوبية ـ ازدياداً كبيراً، اذ اصبح بمقدور التواجد العسكري الانجليزي في هذه المنطقة، ان يحفظ مصالح الانجليز في الهند وايران والبلاد العثمانية.

مع بداية القرن العشرين، ظهرت قوى عديدة اخرى أخذت تهدد الوجود الانجليزي في الخليج الفارسي مثل المانيا ومن ثم الولايات المتحدة. وقد استقطبت ظهور البترول في الخليج الفارسي الشركات الغربية الكبرى، فبذلت جميع جهودها

من اجل السيطرة على مصادر البترول في الخليج الفارسي. ولم تستطع المانيا الغربية الاستمرار في تحديها لبريطانيا نظراً لاندلاع الحرب الكونية الاولى والافرازات التي افرزتها. اما أمريكا فأخذت تقدم الدعم العسكري غير المحدود لشركاتها البترولية؛ فاستولت الشركات الامريكية على مصادر البترول الغنية في البحرين والعربية السعودية. ثم سعت بريطانيا التي كانت تهيمن على آبار البترول في ايران والعراق، للسيطرة على آبار البترول في قطر، والكويت، وعمان أيضاً.

لربما يتصور البعض انّ اموالاً طائلة كانت تجنيها بلدان الخليج الفارسي من بيع البترول، ولكنّ الحقيقة هي ان الشيوخ والامراء كانوا يحصلون على نسبة معينة فقط من ايرادات البترول، فكانوا يزدادون ثراءً يوماً بعد آخر، بينما لم يكن يصل الى أبناء تلك البلدان شيء مهم من تلك الايرادات. ولم تستطع النشاطات التي مارستها تلك الشركات البترولية ان تغيّر في بادئ الأمر البنية الاقتصادية ومن ثم البنية الاجتماعية لتلك البلدان. وظهرت مثل هذه التطورات في اعقاب استقلال هذه البلدان بعد الحرب الكونية الثانية، وتغيّرت مواقف تلك الشركات لصالح ابناء تلك البلدان(١٨).

تنافس المستعمرين في ايران

قلنا انّ الاستعماريين الاوائل دخلوا الى جنوب ايران، في قالب شركات الهند التجارية التي أقامت لها ممثليات ومراكز تجارية هناك. واتخذت هذه الشركات من جنوب ايران ـ اي الخليج الفارسي ـ قاعدة عسكرية استراتيجية للدفاع عن الهند. وسعت تلك الشركات من خلال استغلال الاوضاع الداخلية في ايران لانتزاع امتيازات اكبر من الحكام المحليين والحكومة المركزية، وكذلك للحصول على إعفاء من الضرائب والرسوم الجمركية.

النشاطات الاستعمارية التي تستقطب الاهتمام، ظهرت في ايران منذ القرن التاسع عشر. فكان مطلع هذا القرن الذي تقارن مع عصر السلالة القاجارية،

فرصة جيدة للدول الاستعمارية لاستخدام ايران قاعدة للانطلاق في تحقيق اهدافها الاستعمارية. ولذلك حوّلت هذا البلد الى ما يشبه المستعمرة.

تقع ايران بوابةً للهند. وبما انّ الهند كانت مركزاً لتنافس القوى الرأسمالية، لذلك كانت منذ مطلع القرن التاسع عشر محلاً للزيارات الحكومية التي كانت تقوم بها وفود انجليزية وفرنسية. وبدأ ذلك التنافس حين زيارة ممثلي شركة الهند الشرقية البريطانية لايران، لحثها على محاربة افغانستان، فقد قام الملك الأفغاني باحتلال بعض الأراضي الهندية وأخذ يشكل خطراً على المصالح البريطانية.

في تلك الفترة زار ايران ممثلون عن نابليون، لإقامة علاقة حميمة مع ايران، في ظل المنافسة القوية التي كانت قائمة بين فرنسا وبريطانيا.

مع اندلاع الحرب بين ايران والروس في مطلع القرن التاسع عشر، تعاظم التنافس بين القوى الاستعمارية للهيمنة على ايران. وكانت ايران ضعيفة جداً امام روسيا نظراً لضعف جانبها التقني والعسكري، ولم يكن لديها أي امل بالنصر على الروس. وانتهزت البلدان الاوربية الاخرى ذلك الضعف الذي كانت عليه ايران، فعملت على توسيع نفوذها وتأثيرها في البلاط الايراني.

واستطاع الانجليز الذين كان لديهم تواجد طويل في ايران، استقطاب نظر البلاط والأعيان من خلال تقديم الدعم للجيش الايراني، وإعطاء الرشاوى والهدايا. وخلال تلك الفترة استطاع الحاكم الانجليزي في الهند ان يقيم اتصالات واسعة مع البلاط القاجاري ومع فتح علي شاه.

في تلك الفترة ايضاً، حقق نابليون انتصارات كثيرة في اوربا، فأخذ البلاط الايراني يميل الى فرنسا. وعمل قدوم الجنرال غاردان ـ ممثل نابليون ـ مع سبعين ضابطاً وضابط صف فرنسي الى ايران لتدريب الجيش الايراني، على قلب الأوضاع لصالح ايران. غير انّ هذا الفريق العسكري الفرنسي غادر ايران في اعقاب معاهدة السلام التي ابرمها نابليون مع روسيا، الأمر الذي مهد لدخول

البريطانيين الى ايران. وقد استطاعوا تثبيت اقدامهم في هذا البلد من خلال الاتفاقية التي تعهدوا بموجبها بتدريب الجيش الايراني وتقديم مساعدة سنوية قدرها عشرون ألف تومان(١٩).

ضعفت السلالة القاجارية التي تحكم ايران كثيراً بعد نهاية الحروب التي اندلعت بين ايران وروسيا، لذلك كانت بحاجة الى دعم القوى الاستعمارية من اجل الاستمرار في وجودها. ونجحت روسيا من خلال الانتصارات المتلاحقة التي حققتها في تلك الحروب، احتلال مساحات واسعة من الأراضي الايرانية في قالب بعض الاتفاقيات والمعاهدات من قبيل «غلستان» و«تركمن شاي».

وأخذ يتعاظم النفوذ الروسي والانجليزي في ايران الى درجة بحيث عمل السفيران الروسي والانجليزي بشكل مباشر على تتويج محمد شاه، خليفة فتح علي شاه. كما انبرى الانجليز اعتماداً على نفوذهم في الجيش الايراني، لقمع معارضي الحكومة الايرانية المركزية. اي ان جميع الشؤون الحكومية الايرانية كانت تدار في القرن التاسع عشر من قبيل سفراء كل من روسيا وانجلترا، بحيث كانا يتحدثان عن ايران كبلد فقد استقلاله تماماً. فكانا يهددان البلاط الايراني في كل يوم بشتى الذرائع والحجج، ويحصلان على مزيد من الامتيازات.

كانت عملية الحصول على الامتيازات واتساع النفوذ الروسي والانجليزي في ايران، امراً قد تفاقم الى درجة بحيث انقسمت ايران من الناحية العملية الى منطقتين شمالية وجنوبية. فكان الجنوب من نصيب انجلترا، والشمال من نصيب روسيا. ولم يكن للحكومة المركزية نفوذ في هاتين المنطقتين.

واكتسب تقسيم ايران بين هاتين الدولتين الاستعماريتين طابعاً رسمياً من خلال المعاهدة التي عقدت بينهما عام ١٩٠٧. وأصبحت الحكومة المركزية ضعيفة الى درجة كبيرة منذ ذلك الحين وحتى الحرب الكونية الاولى وسقوط النظام الروسي. من البديهي حينما تتحكم القوات العسكرية الانجليزية في الجنوب باسم «بوليس الجنوب»، والجنود الروس في الشمال، فماذا باستطاعة الحكومة المركزية الضعيفة ان

تعمل؟ لذلك كانت القوى الاستعمارية هي التي تتحكم في اوضاع ايران الاقتصادية والاجتماعية والسياسية(٢٠).

في نهاية القرن التاسع عشر، كثّفت الشركات الأجنبية نشاطاتها في ايران، وحصلت على امتيازات كثيرة وجمعت اموالاً طائلة، وأخذت تمارس شتى الأعمال التجارية، وتستخرج المعادن، وتساهم في مدّ الطرق وغيرها. فكان اتساع تلك الشركات مديناً لدعم الدول الأجنبية، ولذلك كان لها انعكاس كبير على الاقتصاد الايراني.

حصلت تلك الشركات الانجليزية والروسية في عهد ناصر الدين شاه على امتيازات كثيرة، كامتياز رويتر، وامتياز تأسيس بنك ملكي، وامتياز تأسيس بنك قروض ايراني روسي(٢١).

كانت البنوك والمصارف المرتبطة بالقوى الاستعمارية تجني القسم الاعظم من الايرادات الجمركية والضريبية، من خلال تقديم القروض للحكومة المركزية.

عملت البلدان الاستعمارية في ايران ـ وكما هو الحال في سائر بلدان العالم ـ على تغيير البنية الاجتماعية التقليدية طبقاً لمصالحها. فقد احتلت مناطق واسعة من ايران بواسطة الحروب وعن طريق شتى الذرائع والحجج، وأملت ارادتها على الحكومة الايرانية، ثم فرضت عليها العديد من العقود والاتفاقيات التجارية التي ساعدت على ضرب الاساس الاقتصادي والاجتماعي. فتمّ خلال ذلك تصفية القوى الوطنية التي انبثقت حديثاً والمطالبة بإحداث تطور صناعي واقتصادي. كما أصبح على رأس السلطة بعض الافراد المرتبطين بطبقة الأشراف، الأمر الذي ادى الى تعزيز السياسة الاستعمارية للدول الغربية. ونجم عن تلك الممارسات والسياسات تدمير الصناعات التقليدية والزراعة، وخضع الاقتصاد الايراني لعجلة الدول الاستعمارية تماماً عن طريق القروض الباهضة(٢٢).

في أعقاب الثورة الشيوعية الروسية، انسحبت روسيا من ايران، فوفّر ذلك الفرصة لبريطانيا كي تمارس نشاطاتها واعمالها في ايران بحرية اكبر، سيما وقد بات

البترول الايراني في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ثروة في غاية الأهمية، ولم يكن بمقدور البريطانيين تجاهل هذه الحقيقة. فقد كانوا يولون أهمية كبيرة للبترول الايراني الى درجة بحيث انهم استدعوا قواتهم من الهند الى هـذه المنطقة بمجرد ان بدأت الحرب العالمية الاولى، من اجل حماية المناطق البـترولية وانبوب البترول ومصفى بترول عبادان.

بما أنّ الشعوب الاخرى كانت بحاجة ماسة الى البترول، ولما كان بمقدور هذه المادة الحيوية ان توفّر أموالاً طائلة للبريطانيين، لذلك عقدوا العزم على قطع ايدي الدول الأخرى عن استثمار البترول الايراني. ولربمـا كان من أسباب اتفاقية عـام ١٩١٩، هو حماية المصالح البترولية الانجليزية في جنوب ايران بل وحتى الامتداد بها الى الشمال(٢٣).

في العقود التالية، دخلت الولايات المتحدة الى هـذه المـنطقة ايـضاً، وسـعت للحصول على حصة بترولية اكبر. فكانت القوى الاستعمارية تـتدخل في جمـيع الشؤون الايرانية تدخلاً كاملاً من اجل صياغة الأوضاع بما يتلاءم مع مصالحها.

من نماذج تدخلات القوى الاستعمارية في ايران من اجل فرض هيمنتها عليها: سعي البريطانيين لايصال رضا خان الى السلطة عام ١٩٢٠، واحتلال بـريطانيا وأمريكا وروسيا لايران طيلة فترة الحرب العالمية الثـانية، والدور الفـاعل الذي لعبته بريطانيا وأمريكا في انقلاب ١٩ آب ١٩٥٣ وإسقاط حكومة مصدق.

في القرن العشرين كان البترول الايراني يتدفق على الغرب بأسعار زهيدة عن طريق الامتيازات والاتفاقيات الظالمة المفروضة. وحتى حينما ازدادت الايـرادات البترولية الايرانية على اثر زيادة أسعار البترول، كان الجـزء الأعـظم مـن تـلك الايرادات ينفق على عمليات التسليح واستيراد شتى البضائع الاسـتهلاكـية. ولم تكن تلك الايرادات تنفق على استقلال ايران او ازدهارها اقتصادياً، وانما كانت تـنفق مـن اجـل تـعزيز ارتـباط ايـران بـعجلة الاسـتعمار، ودعـم تـبعيتها الاقتصادية(٢٤).

أعمال المستعمرين في بلدان الشرق الأوسط الاخرى

مع بداية القرن الثامن عشر، اخذت الامبراطورية العثمانية تتجه نحو الاضمحلال. وقد ساعد التخلف الاقتصادي على تقوض صرح تلك الامبراطورية. ولم تستطع بعض الاصلاحات التي أُجريت في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ان تحول دون تقسيم الامبراطورية العثمانية.

ظهرت بريطانيا كقوة استعمارية في الهند، خلال القرن الثامن عشر، وعملت على ترسيخ وجودها في هذا البلد. وتصاعدت حدة التنافس بين فرنسا وانجلترا خلال تلك الفترة ايضاً. وغزا نابليون مصر عام ١٧٩٨ لفرض السيطرة الفرنسية على البحر الأحمر، وشق قناة السويس. وكان يفكر في طرد البريطانيين من الهند. وفشل المخطط النابليوني، لكنّ ذلك شجع بريطانيا على ان تلعب دوراً اكثر نشاطاً وفاعلية في المنطقة. فاحتلت جزيرة بريم الواقعة في البحر الأحمر بشكل مؤقت، وأجبرت سلطان عمان على إخراج الفرنسيين من موانئه المجاورة لمضيق هرمز. وقامت بريطانيا ايضاً باحتلال مصر عام ١٨٨٢ للحفاظ على المصالح البريطانية(٢٥).

في أعقاب الحرب الكونية الاولى وسقوط الامبراطورية العثمانية ظلت كل من بريطانيا وفرنسا تحتفظ بحق ادارة البلدان التي كانت جزءاً من الدولة العثمانية، في إطار تفويض من عصبة الأمم. فأصبح العراق والاردن وفلسطين من نصيب بريطانيا، الأمر الذي وفّر لها الفرصة لترسيخ تسلطها على منطقة الشرق الأوسط والخليج الفارسي. اما الفرنسيون الذين كان من نصيبهم كل من لبنان وسوريا، فقد قاموا باحتلال دمشق عنوة، وأسقطوا الأمير فيصل الذي انتخبه البرلمان السوري عام ١٩٢٠.

وخضعت مناطق وأجزاء مختلفة من الشرق الاوسط لهيمنة مختلف القوى الغربية. فولاية الموصل التي تقع اساساً في المنطقة الخاضعة للانتداب الفرنسي، أُلحقت

بالعراق رسمياً وفق قرار صادر من المجلس الأعلى لعصبة الامم عام ١٩٢٥. ووافقت تركيا وانجلترا على الحدود الجديدة طبقاً لمعاهدة الموصل عام ١٩٢٦. ووافقت فرنسا على إعطاء الموصل لبريطانيا في مقابل ان تعمل بحرية في سوريا وأن يكون لها نصيب من بترول العراق ايضاً(٢٦).

اذن استطاعت القوى الاوربية فرض الحدود التي كانت تريدها على مركز الشرق الأوسط. ولم تكن تلك الحدود الجديدة ذات انسجام مع الملامح والخصائص الجغرافية والقومية والثقافية للمنطقة. وانما كانت تقوم غالباً على اساس المصالح الاستعمارية للبلدان الغربية.

كان تقسيم البلدان في هذه المنطقة من العالم، بطريقة حوّلتها الى بؤرة للصراعات والنزاعات القومية، والدينية، والسياسية. ووزّعت القوى الاستعمارية اكراد الدولة العثمانية على كل من تركيا، وسوريا، والعراق. ورُسمت الحدود اللبنانية بطريقة ظهر فيها لبنان مؤلفاً من تركيبة اجتماعية غير منسجمة. وصيغ النظام البرلماني لهذا البلد على اساس تلك التركيبة القومية والدينية والمذهبية اللامنسجمة. ووُزعت السلطة السياسية على اساس مصالح الفرنسيين، بين شتى الاقوام والقوميات والطوائف، الأمر الذي يساعد دائماً على تأجج النزاعات القومية والدينية والطائفية في هذا البلد.

وتأزمت العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والتجارية الحرة التي كانت قائمة بين ابناء هذه المنطقة، بتأثير تلك التقسيمات والتوزيعات اللامتعادلة وغير المنسجمة. فعلى سبيل المثال أُغلقت الطرق التي كانت تربط الموصل بحلب وبغداد بدمشق، ووضعت فواصل حدودية بين العشائر التي كانت تنتقل في سائر مناطق الشرق الأوسط بحرية.

خلال فترة الانتداب البريطاني على فلسطين، استقدمت بريطانيا اليهود للسكن في فلسطين وشجعتهم على القدوم اليها من سائر أرجاء العالم، الامر الذي ادى في نهاية المطاف الى ظهور اسرائيل في قلب العالم الاسلامي وخلق اكبر معضلة لهذا

العالم، بحيث لازالت قضية فلسطين قضية قائمة الى اليوم من دون حل(٢٧).

نستخلص مما سبق انّ انتداب الدول الاستعمارية ليس لم يعمل على تقدم وازدهار البلدان الواقعة تحت الانتداب فحسب، وانما حوّلها الى بؤر لأزمات عالمية، وضاعف من حضور القوى الأجنبية في الشرق الأوسط.

عمل المستعمرين في افريقيا

أشرنا من قبل الى ان البرتغاليين كانوا اول من دخل الى افريقيا. وقد اكتشفوا العديد من مناطق هذه القارة مثل منبع نهر السنغال، ورأس ورد، وساحل الذهب، وشيدوا العديد من المؤسسات العسكرية لحماية تجارة الذهب في هذه القارة. وفي أعقاب اكتشاف قارة امريكا وظهور أنها مستعدة لزراعة قصب السكر وسائر المحاصيل الزراعية الاخرى، اصبحت تجارة العبيد أهم من تجارة الذهب، وغدا الانسان أثمن الصادرات!

فضلاً عن البرتغال، دخلت الى افريقيا دول اوربية اخرى مثل فرنسا، وانجلترا، وهولندا. وحتى منتصف القرن السابع عشر، استولى الهولنديون على أهم القواعد البرتغالية في ساحل الذهب في أفريقيا الغربية. اما في القرن الثامن عشر فقد استولى البريطانيون على ساحل الذهب (غانا)، فساعدهم ذلك على الامساك بتجارة الرقيق والبضائع المهمة.

في عام ١٦٣٧ دخل الفرنسيون الى ساحل نهر السنغال، فعملوا على تفعيل تجارة الصمغ، والشمع، والعاج، والجلود، والرقيق. وعمل تفعيل تجارة الرقيق على اندلاع الحروب الداخلية في افريقيا لأنّ الحكّام الأفارقة انفسهم، تحولوا الى اكبر تجار للرقيق، فكانوا يقايضونهم بالبضائع الاوربية والأسلحة. فخضعت معظم الاجزاء الجنوبية الغربية من نيجيريا لسلطة اويو، بينما هيمنت آشانتي على مناطق غانا(٢٨).

في مطلع القرن التاسع عشر (١٨٠٧) صادق البرلمان البريطاني على قانون حرّم على الانجليز المتاجرة بالرقيق، ثم سرى مفعول هذا القانون الى كافة انحاء المملكة المتحدة. ولذلك ضاعف التجار البريطانيون جهودهم في المتاجرة بالزيوت، والألواح، والعاج، والشمع في شتى ارجاء القارة الأفريقية.

بعد تحريم تجارة الرقيق، سعى المستعمرون للتأثير على ثقافة الشعب الأفريقي من خلال المبشرين النصارى وتأسيس المؤسسات الدينية او تلك التي لها ظاهر خيري وخدمي.

في القرن التاسع عشر، كان بعض الاوربيين يعتقد انّ بمقدور الأفارقة ان تكون لديهم حقوق متساوية مع الاوربيين اذا توفرت لهم الدراسة وفق المناهج الاوربية واعتنقوا الديانة المسيحية. فظهرت في المستعمرات الفرنسية والانجليزية مراكز كي يطلع الافارقة من خلالها على اساليب الحكم الاوربي، وليتأهلوا فيها لتولي بعض المناصب الحكومية المهمة. وفي أواخر القرن التاسع عشر عاد الاستعماريون الاوربيون الى أسلوبهم السابق من جديد، وهو الاسلوب الذي يقوم على اساس تفوق الرجل الأبيض على الاسود.

في منتصف القرن التاسع عشر، زحف البريطانيون من المناطق الساحلية الى المناطق الداخلية في افريقيا مثل نيجيريا. واستولوا على لاغوس في عام ١٨٦١. وكانت بريطانيا تسعى لاستخدام قوتها العسكرية والسياسية لحماية شركاتها التجارية. وفي عام ١٨٦٥ عقد البريطانيون العزم على اتخاذ سياسة التدخل والاشراف المباشر. وفي عام ١٨٧٤، خضع ساحل العاج للسيطرة البريطانية بشكل كامل(٢٩).

في تلك الفترة ايضاً استولى الفرنسيون على بعض المناطق الافريقية مثل سنغامبيا. وقرر الفرنسيون في اعقاب انكسار نابليون، ايجاد قواعد تجارية لهم في المناطق الداخلية من افريقيا ودعمها عسكرياً. ثم أخضعوا تلك المناطق لحكمهم في عام ١٨٦٠. ومما ساعد على تعزيز الهيمنة الفرنسية هناك استخدام البرق،

والسكك الحديدية، والمعدات العسكرية كالمدفعية.

لقد احتفظ الفرنسيون لأنفسهم في افريقيا ليس بنفوذ تجاري فحسب، وانما بنفوذ سياسي وثقافي دائم، سيما في اعقاب شق الطرق، وفرض سيطرتهم رسمياً، وممارسة سياسات حقوقية وتعليمية.

في نهاية القرن التاسع عشر، تنامى في البلدان الاوربية نمط من القومية المتطرفة، دفعها الى تعزيز قوتها وتواجدها في القارة الافريقية، وإلحاق البلدان الافريقية التي تستعمرها، بها. فأوجد الفرنسيون محميات في السنغال. واستولى البريطانيون على مصر في عام ١٨٨٢. واعتبرت المانيا كلاً من توغو والكامرون محميتين المانيتين. واستولت الشركات التجارية الانجليزية على انحاء مختلفة من افريقيا، وقامت بمد سكك الحديد لتسهيل وصولها الى شتى مناطق هذه القارة. وفي عام ١٨٩٨ أخضع البريطانيون غانا لسيطرتهم.

تزامن مع احتلال بريطانيا لكل من نيجيريا، وغانا، وسيراليون، زحف الفرنسيين في غرب أفريقيا. وقد رسمت بريطانيا وفرنسا حدودهما في السنغال، وغامبيا، وسيراليون، وغينيا، وساحل العاج، في عام ١٨٨٩. وواصل الفرنسيون زحفهم في افريقيا الغربية حتى وصلوا الى السودان عام ١٩٠٠. واستمر التنافس بين القوى الاستعمارية في شرق افريقيا. فأعلنت بريطانيا عن خضوع زنجبار لحمايتها عام ١٨٩٠، الأمر الذي ألهب التنافس بين المانيا وبريطانيا في شرق أفريقيا. وعقد الجانبان اتفاقاً عام ١٨٨٦ وآخر عام ١٨٩١، قسّما بموجبهما أفريقيا الشرقية. وفي عام ١٨٨٨، قامت شركة الهند الشرقية بالاشراف على كينيا(٣٠).

ولم يكن شمال افريقيا بمنأى عن صراع الاستعماريين وأطماعهم. لذلك بادر الفرنسيون الى احتلال الجزائر عام ١٨٣٠ بذريعة التصدي لنشاط قراصنة البحر المتوسط. غير انّ هدفهم كان الاحتلال والحصول على مكاسب تجارية. وانبرى الجزائريون لمقاومة ذلك الاحتلال وامتدت تلك المقاومة الى نحو ٤٠ عاماً، غير انّ الفرنسيين كانوا يفرضون أنفسهم بالقوة على الشعب الجزائري. ولم يقفوا عند ذلك

الحد وانما كثفوا جهودهم من اجل تدمير الثقافة الجزائرية والقضاء على تقاليد الجزائريين، بحيث عُدّ التسلط الثقافي والسياسي الفرنسي على الجزائر، أبشع انواع التسلط الاستعماري الذي شهده العالم.

من اجل الحيلولة دون نفوذ الايطاليين، فرضت فرنسا حمايتها على تونس. وبعد ثلاث سنوات وافقت بريطانيا في مؤتمر برلين على التخلي عن مصالحها في تونس في مقابل عدم تدخل فرنسا في شؤون قبرص.

وحينما يئس الايطاليون من تونس، اتجهت انظارهم الى ليبيا لتحقيق أطماعهم الاستعمارية من خلالها، فاستعمروها عام ١٩٠٤. ثم هاجم الايطاليون جزر دودكانس في السواحل التركية، وهو الحدث الذي يكشف عن الضعف العثماني الشديد في البحر والبر.

الخصائص الجيوسياسية التي كانت تمتاز بها المغرب، استقطبت انظار الاستعماريين نحو هذا البلد. في عام ١٩٠٤ وافقت بريطانيا على امتداد النفوذ الفرنسي الى المغرب شريطة موافقة فرنسا على عدم التدخل في شؤون مصر. واتفقت فرنسا مع اسبانيا على تقسيم المغرب الى منطقتي نفوذ فرنسية واسبانية. فأصبح الشمال المغربي تحت الاشراف الاسباني، والجنوب المغربي تحت السيطرة الفرنسية(٣١).

هبّ المستعمرون خلال القرون التي سيطروا فيها على البلدان الأفريقية، لنهب ثروات هذه القارة وكنوزها وما اودع الله فيها من نعم وخيرات، ولم يجن أبناء هذه القارة من التواجد الاستعماري سوى الفقر والبؤس والحرمان. اما ما قام به المستعمرون من شق الطرق، ومد السكك الحديدية، وشبكات الاتصال، وتشييد المدارس والمستشفيات، واصلاح البنية التعليمية، فانما كان ذلك لتحقيق الأهداف الاستعمارية.

في اعقاب الحرب الكونية الثانية وهزيمة المانيا، قامت البلدان الاستعمارية مثل بريطانيا، وفرنسا، بتقاسم البلدان الافريقية في قالب نظام الانتداب. ونظراً لما

تتمتع به أفريقيا من ثروات وما كانت تعود به من فوائد ومكاسب على الدول الاستعمارية، لم تكن هذه الدول لتفكر باستقلال افريقيا قط. وكانت تقمع بعنف اية محاولة تصب في هذا الهدف.

الحرب الدموية الطويلة في الجزائر التي قتل فيها العسكريون الفرنسيون نحو مليون جزائري، تمثل أحد النماذج البارزة على التصدي الاستعماري القمعي للحركات التحررية الاستقلالية. فلقد تصدت فرنسا وبلجيكا بكل ما كان لديهما من قوة وبطش للحركات المطالبة بالاستقلال في افريقيا. ولكنهما اضطرتا بعد عام ١٩٥٠ لمنح الاستقلال السياسي لتلك المستعمرات بعد عجزهما عن احتواء تلك الحركات.

وتصدت بريطانيا بشدة ايضاً لاستقلال المستعمرات الأفريقية، وقامت بقمع الحركات الشعبية في كينيا وغيرها. لكنها وجدت نفسها مجبرة ايضاً للاعتراف بالاستقلال السياسي لتلك المستعمرات بعد أن بات الاحتفاظ بها يكلفها الكثير من الخسائر المالية والعسكرية. وكشف البرتغاليون ايضاً من خلال قمعهم الدموي للحركة الاستقلالية في غينيا بيساو منذ عام ١٩٦٣ وحتى عام ١٩٧٣، انهم قد استخدموا جميع وسائل القوة والعنف لإخماد تلك الحركات وإسكات الاصوات المطالبة بالاستقلال، لأنها تهدد مصالحهم(٣٢).

اخذت البلدان الافريقية تحصل على استقلالها عموماً منذ بداية الستينات، لكنها بقيت مرتبطة بالاستعمار وبحاجة اليه في نموها وتقدمها نظراً للتركيبة الاقتصادية والاجتماعية التي صاغها الاستعمار لها والتي ليس بالامكان تغييرها بسهولة.

عمل المستعمرين في جنوب شرق آسيا

كان البرتغاليون اوائل الاوربيين الذين وصلوا الى جنوب شرق آسيا في عام

١٥١١ م. في اعقاب تعرفهم على سواحل الهند، بعثوا اسطولهم الى مضيق مالاكا للسيطرة على قلعة مالاكا. وقد دخلوا الى مياه اندونيسيا بعد الهزيمة التي الحقوها بالحاكم المسلم في قلعة مالاكا الواقعة على السواحل الماليزية.

في اعقاب سقوط مالاكا، تقاطر المعلمون والمبشرون النصارى على سومطرة الشمالية، وجاوة، وجزر ملوك، وبورنيو. فاتحد السلاطين المسلمون في اتشه بسومطرة، وأماك في جاوة، وترناته في ملوك، وعقدوا العزم على اخراج البرتغاليين. وعقّد دخول الهولنديين الى هذه المنطقة عملية النضال التي كان يخوضها المسلمون ضد البرتغاليين. وكان الهولنديون قد دخلوا الى الهند الشرقية للاستحواذ على التوابل. وكانوا يهدفون بشكل اساسي الى احتلال شمال جزيرة جاوة والمناطق المهمة التي تزدهر فيها تجارة التوابل.

قامت هولندا بتأسيس شركة الهند الشرقية الهولندية وقدّمت لها دعماً كبيراً باعتبارها تمثل حكومة هولندا في المناطق الواقعة شرقي رأس الرجاء الصالح وغربي مضيق ماجلان(٣٣).

أوجدت هذه الشركة لها مؤسسات ومنشآت في جاكارتا وغيرت اسم جاكارتا الى باتافيا. وحينما ادت الصراعات السياسية بين زعماء جاوة خلال القرن الثامن عشر الى سقوط حكومة «ماتارام»، لعبت هولندا دوراً مهماً في تعيين خليفة الحكومة. وخضع حكام جاوة الى النفوذ الهولندي. ونجحت شركة الهند الشرقية الهولندية في الامساك بزمام الامور السياسية في معظم اجزاء جزيرة جاوة.

عملت المشاكل الاقتصادية والتنافس الاستعماري على أن تكشف هولندا بشكل صريح عن تسلطها على اندونيسيا وسائر المناطق الاخرى. لذلك بدلاً من ان تمارس هيمنتها بشكل غير مباشر عن طريق شركة الهند الشرقية الهولندية، بادرت للإمساك بزمام الامور مباشرة، الامر الذي أثار نزاعاً بين هولندا والقوات المحلية.

خاضت هولندا الحرب في مناطق سومطرة على مدى عقود عديدة، الى ان استولت على مضيق مالاكا الاستراتيجي. كما احتلت بقوات كبيرة جزيرة بالي. ثم استولت في مطلع القرن العشرين ومن خلال العمليات المتلاحقة التي شنتها، على جميع مناطق اندونيسيا بدءاً بسومطرة في الغرب وانتهاء بغينيا الجديدة في الشرق، عدا جزءاً صغيراً من مستعمرة تيمور الصغيرة، الذي ظل تحت الهيمنة البرتغالية، والذي فُوِّض اموره فيما بعد الى حكومة جاكارتا طبقاً لاتفاقية أُبرمت عام ١٩٧٥(٣٤).

في نهاية القرن الثامن عشر، عززت بريطانيا سلطتها على ملايو. واستولت في مطلع القرن التاسع عشر على جميع شبه جزيرة ملايو، وشمال جزيرة كاليمانتان (بروناي السابقة) التي تشمل كل من بروناي، وسارافاك، وصباح. كما احتلت في نهاية نفس القرن بورما، بعد ثلاث معارك.

انضمت فرنسا الى المستعمرين ايضاً، فاحتلت خلال ١٨٦٠ ـ ١٨٩٠ كلاً من فيتنام، ولاوس، وكمبوديا، فارضة حكمها الاستعماري على الهند الصينية.

خلال الحرب التي دارت بين اسبانيا والولايات المتحدة الامريكية عام ١٨٩٨، انتصرت الأخيرة في تلك الحرب، فانتزعت الفليبين من اسبانيا بعد تسديد مبلغ قدره ٢٥ مليون دولار، واتخذتها مستعمرة لها.

بالرغم من الاستقلال الظاهري الذي كانت تتمتع به تايلند، ولكن نظراً لوقوعها بين المحميات الفرنسية والبريطانية، فقد كانت تدار بشكل شبه مستعمَر، وفرضت عليها القوى الاستعمارية بعض الاتفاقيات المشينة التي نالت من استقلالها(٣٥).

كان المستعمرون الغربيون ينهبون ثروات وكنوز منطقة جنوب شرق آسيا، لاسيما المحاصيل الزراعية، والمعادن، والمواد الأولية، والثروات الطبيعية. وقد تصدرت قائمة البلدان الاستعمارية هناك، كل من البرتغال وهولندا، فكان هذان البلدان اكثر البلدان الاستعمارية نهباً لهذه المنطقة الآسيوية المهمة. واحتكر هذا

البلدان الاستعماريان تجارة توابل بلدان تلك المنطقة لاسيما اندونيسيا. وقد ادت تلك الممارسات الى فقر الشعب الاندونيسي وحرمانه، ولازالت آثار ذلك الفقر والحرمان بادية عليه الى يومنا هذا.

هولندا التي حاولت ان تُظهر نفسها في بادئ الأمر انها أمينة للقالب التقليدي للمنطقة، واستطاعت من خلال هذا الاسلوب استمالة سكان اندونيسيا وأسرهم، أجرت تغييرات اساسية على هذا الاسلوب فيما بعد انطلاقاً مما كانت تتميز به من تفوق اداري وفني. فقد حرمت عدة جزر كانت قد اسست نظاماً تقليدياً متجانساً، من التجارة، فأصابت سكانها بالفقر والحرمان. وقامت بقطع اشجار التوابل حتى من الأماكن التي كان يحق للسكان الاصليين ممارسة التجارة فيها، وذلك من اجل ان ترفع أسعارها في السوق العالمية. واحتكر الهولنديون تجارة جوز الهند والبن، بل وجميع المحاصيل الزراعية الأندونيسية.

كان الهولنديون يحققون اهدافهم عن طريق الحكام العملاء والسماسرة الصينيين. كما كانوا قد حوّلوا اندونيسيا ودول المنطقة الى سوق لاستهلاك المنتجات والمصنوعات الهولندية.

سائر القوى الاستعمارية كانت ترى ايضاً ان لديها الحق في نهب واستلاب ثروات هذه المنطقة، فكانت تسرق القصدير الماليزي والاندونيسي لاستخدامه في صناعاتها الوطنية، وتنهب المطاط الطبيعي من اندونيسيا وماليزيا والهند الصينية، لسدّ حاجة معامل المطاط والمصانع الطبية الهولندية وغيرها لهذه المادة(٣٦).

اذن وقعت منطقة جنوب شرق آسيا ـ وعلى غرار سائر مناطق العالم ـ ضحية للأهداف الاستعمارية للقوى الغربية. وقد ترك الاستعمار الغربي آثاره المخربة على البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها لتلك المجتمعات التي كانت تئن تحت وطأة ذلك الاستعمار.

الاستنتاج

دراسة تاريخ البلدان الاسلامية تكشف عن الحقيقة التالية وهي انّ معظمها كان مستعمراً من قبل الدول الاستعمارية الغربية او واقع تحت تأثيرها. وانطلق المستعمرون في بادئ الأمر نحو الشرق لاستخراج المعادن الثمينة كالذهب والفضة، والمتاجرة بالتوابل. لكنهم استخدموا ما لديهم من قوة عسكرية متقدمة وتطورهم التقني في القضاء على أي شكل من اشكال المقاومة. وقاموا بتشييد المؤسسات والمراكز التجارية والعسكرية في هذه البلدان كي تسهل عليهم عملية استغلالها ونهب ثرواتها.

لاريب في انّ النهب الكامل للبلدان لا يتحقق إلّا اذا تغيرت البنية الاقتصادية والاجتماعية فيها بما ينسجم مع اهداف المستعمرين. لذلك من الضروري من منظار المستعمرين ان يتغير الاقتصاد، والثقافة، والسياسة في البلاد التي يستعمرونها. فالمستعمرون قوّضوا في معظم البلدان التي هيمنوا عليها وأخضعوها لسيطرتهم، البنى الاقتصادية والثقافية والسياسية التقليدية لتلك البلدان، وربطوا هذه البلدان بالبضائع المنتجة في الدول الاستعمارية. ولم يسمح المستعمرون للبلدان التي استعمروها ان تكون قادرة على الانتاج او ان تبيع منتجاتها في الاسواق الخارجية، وحوّلوها الى مجرد دول منتجة للمواد الاولية التي تدير عجلة الانتاج والصناعة في البلدان الاستعمارية.

التغييرات التي أحدثها الاستعمار في البلدان التي استعمرها، كبيرة الى درجة بحيث ان بعضها لم يستطع الوقوف على قدميه الى اليوم، رغم ما تمتع به من استقلال سياسي، ولازال ملتصقاً بالدول التي استعمرته وقهرته.

لا شك في انّ عملية النهب والسرقة لثروات البلدان التي حصلت على استقلالها الظاهري، لم تنته بعد. وسنرى في الفصول القادمة كيف لازالت البلدان الاستعمارية تنهب الدول غير النامية بطرقها الجديدة. لذلك كلما يدور الحديث عن تخلف بلدان

العالم الثالث والتي يقع عدد كبير منها في العالم الاسـلامي، يـبرز دور الاسـتعمار والدول الاستعمارية في ذلك التخلف بشكل كبير جداً. بتعبير آخر: يمكن اعتبار الاستعمار، الضربة المهلكة الأقوى الموجَّهة الى هذه البلدان والتي انـتزعت مـنها القابلية على الاستقلال في شتى الحقول.

هوامش الفصل الثاني:

١ ـ البرميمي، وجه الاستعمار ووجه المستعمر، ترجمة هما ناطق، طهران، دار الخوارزمي، ١٩٧٠، ص ١١٨.

٢ ـ غ. م. دنسكوي و أ. و. اغيبالوفا، تاريخ القرون الوسطى، ترجمة رحيم رئيس نيا، طهران، ١٩٧٦، ص ٢٤٥.

٣ ـ ماروبن بري، تاريخ العالم: تطور الفكر، والحضارة، والثقافة في العالم، ترجمة عبد الرحمن صدرية، طهران، ١٩٩٨، ص ٤٧٣.

٤ ـ غ. م. دنسكوي، مصدر سابق، ص ٢٦٤.

٥ ـ نفس المصدر، ص ٢٤٧.

٦ ـ نفس المصدر، ص ٢٥٣.

٧ ـ ماروبن بري، مصدر سابق، ص ٤٨٦.

٨ ـ شارل دولاندلن، التاريخ العالمي، ترجمة احمد بهمنش، طهران، جامعة طهران، ج ٢، ص ٥.

٩ ـ غ. م. دنسكوي، سابق، ص ٢٧٤.

١٠ ـ نفس المصدر، ص ٣١٤.

١١ ـ آنيكين، فتوة العلم، ترجمة ناصر جيلاني، طهران، ص ٥٠ ـ ٥١.

١٢ ـ خانبابا بياني، التاريخ العام، تفوق فرنسا، طهران، جامعة طهران، ج ٢، ص ٤٢١.

١٣ ـ نفس المصدر، ص ٨٨ ـ ٨٩.

١٤ ـ غ. م. دنسكوي، سابق، ص ٣٢٢.

١٥ ـ ر. وادالا، الخليج الفارسي في عصر الاستعمار، ترجمة شفيع جوادي، طهران، ١٩٨١، ص ٤١ ـ ٤٣.

١٦ ـ نفس المصدر، ص ٤٥.

١٧ ـ اسكندر دلدم، السلطويون والاستعماريون في الخليج الفارسي، طهران، ١٩٨٤، ص ٩٥.

١٨ ـ احمد ساعي، القضايا السياسية والاقتصادية للعالم الثالث، طهران، ١٩٩٨، ص ٦٩.

١٩ ـ علي رضا الثقفي الخراساني، مسار الاستعمار في ايران، مشهد، ١٩٩٦، ص ١٢٧ ـ ١٢٩.

٢٠ ـ نفس المصدر، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

٢١ ـ لمزيد من الاطلاع، راجع: لودميلا كولاغينا، استيلاء الامبريالية على ايران وتحويلها الى شبه مستعمرة، ترجمة سيروس ايزدي، طهران، ١٩٨٠.

٢٢ ـ علي رضا الثقفي الخراساني، سابق، ص ١٤٤.

٢٣ ـ بنيامين شوادران، الشرق الاوسط، والبترول، والقوى الكبرى، ترجمة عبد الحسين شريفيان، طهران، ١٩٧٥، ص ٣٠ ـ ٣١.

٢٤ ـ احمد ساعي، سابق، ص ٧١.

٢٥ ـ الاسدير درايسدل، وجيرالد بليك، الجغرافية السياسية للشرق الأوسط وشمال افريقيا، ترجمة درّة مير حيدر، طهران، مكتب الدراسات السياسية الدولية، ١٩٩٠، ص ٧١ ـ ٧٣.

٢٦ ـ نفس المصدر، ص ٨٦ ـ ٨٧.

٢٧ ـ احمد ساعي، سابق، ص ٧٣.

٢٨ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: خسرو سرمد، اكتشاف افريقي واستعمارها، ١٩٧١.

٢٩ ـ ايرا أم. لابيدوس، تاريخ المجتمعات الاسلامية، ترجمة محمود رمضان زاده، مشهد،

العتبة الرضوية المقدسة، ١٩٩٧، ص ٦٨٩.

٣٠ـ نفس المصدر، ص ٦٩٤.

٣١ـ الاسدير درايسدل، سابق، ص ٦٩ ـ ٧٠.

٣٢ـ احمد ساعي، سابق، ص ٥٨ ـ ٦٠.

٣٣ـ اير أم. لابيدوس، سابق، ص ٦١٢.

٣٤ـ بهزاد شاهنده، السياسة والحكومة في آسيا الجـنوبية الشرقية، طهران، ١٩٩٥، ص ٥٧ ـ ٥٨.

٣٥ـ نفس المصدر،ص ١٤ ـ ١٥.

٣٦ـ نفس المصدر، ص ٦٧ ـ ٦٩.

الفصل الثالث

الصهيونية: ظهور الصهيونية وانتشارها

لمفردة الصهيونية معان متضادة عند أنصارها ومعارضيها. فالصهاينة يعتبرونها صفة ايجابية تكشف عن هويتهم وأهدافهم. بينما يعتبرها معارضوها صفة سلبية تماماً تذكّر بالأهداف الصهيونية السلبية والتاريخ الحافل بالظلم الذي خلقوه للشعب الفلسطيني المظلوم،وللعالم الاسلامي عموماً(١).

من جانب آخر، ليست قليلة تلك التيارات والطوائف في المجتمعات الغربية ـ لاسيما بين القوميين التي تعتبر الصهيونية أقلية يهودية سلطوية ذات نفوذ وهيمنة على شتى أبعاد الحياة الاجتماعية، لاسيما في مجالات الاقتصاد، والسياسة، والاعلام، وانهاتنتهك سيادة بلدانهم الوطنية. ولذلك تلجأ هذه الأطياف الى استخدام هذه المفردة كصفة سلبية في كتاباتها وخطاباتها.

يكتب كاتب مقال «اليهودية والصهيونية»(٢)، وهو صهيوني متعصب، حول مفردة الصهيونية قائلاً: «بعد ان ألّف هيرتزل كتاب «دولة اليهود» واصداره مجلة اسبوعية باسم «العالم» في عام ١٨٨٧، كرّس جميع جهوده واستعداداته التنظيمية

من اجل تشكيل اجتماع لممثلي الفرق الصهيونية. وقدأطلق ناثان بيرنبوم[1] على ذلك الاجتماع اسم الصهيونية.

لقد استخدم هرتزل هذه المفردة لأول مرة بمعنى «التحرر الذاتي» في صحيفته عام ١٨٩٠. وعُرِّفت الصهيونية في اعقاب المؤتمر الصهيوني الاول الذي عـقد في سويسرا عام ١٨٩٧ بالشكل التالي: «هي الدعوة التي تدعو لها المنظمة الصهيونية، والجهود التي تبذلها هذه المنظمة ضمن هذا الاطار».

اذن الصهيوني طبقاً لهذا التعريف هو ذلك الشخص الذي يؤمن ببرنامج مؤتمر «بال». ويتحدث عبدالوهاب المسيري في كتاب «الصهيونية» عن هذه الظـاهرة فيصفها بالصهيونية الدينية غير اليهودية ذات الأرضية المسيحية، لكنها اصبحت منذ مطلع القرن الثامن عشر وحتى بداية القرن التاسع عشر صهيونية ثقافية غير يهودية ذات أرضية علمانية ورومانطيقية وعـضوية. ولكـن مـا جـاء تحت اسم الصهيونية هو عبارة عن فكر استعماري، استغلالي، واستكباري ظهر في الغـرب منذ القرن التاسع عشر، وقد عمل عـلى تهـجير الأقـلية اليهـودية الى فـلسطين تدريجياً واسكانها فيها خدمةً لأهدافه التوسعية(٣).

هناك ثلاثة آراء عموماً لتبرير تلك الخطوة الشيطانية.

أ ـ ايجاد صدع صهيوني وضد اسلامي في قلب الجـغرافـيا السـياسية للـعالم الاسلامي. وتشير الى هذه الحقيقة التوترات المتلاحقة التي شهدتها هذه المـنطقة خلال العقود الماضية والتي اثرت على اوضاعها بشكل كبير.

ب ـ نقل الأزمة التاريخية التي تشهدها اوربا باسم المسيحية ـ اليهودية والتي ادت الى إيقاع مذابح باليهود، الى العالم الاسلامي وتحويلها الى ازمة الاسـلام ـ اليهودية. وكان هذا المشروع في غاية الذكاء، وبلغ من الأهمية درجة بحيث يمكن عدّه صفقة تاريخية، يهدف جزء منها الى تبرئة اليهود من تواطئهم على قتل السيد

(1) Nathan Birnbaum.

المسيح.

ج ـ التحقيق التدريجي لهدف اليهود العنصرين المتطرفين في اقامة دولة يهودية في فلسطين(٤).

ولربما تكون هذه الفرضيات الثلاث بجملها، هي الهدف الحقيقي لمثل تلك الخطوة. فالصليبيون سيطروا على العالم الاسلامي بأساليبهم التقنية المتطورة من جهة، وعملوا من خلال الغزو الثقافي على اضعاف عقائد المسلمين ومرتكزاتهم الدينية من جهة اخرى. ثم فرضوا في نهاية المطاف وتحت شعار الصهيونية حرب استنزاف على المسلمين، أحرقت منهم خلال اكثر من خمسة عقود ثروات هائلة. وقد دفع الآلاف من المسلمين ارواحهم ضريبةً لتلك الحرب، وتشرد الملايين هنا وهناك.

فالشجرة الخبيثة التي ظهرت في رؤى هرتزل، وفسّرها بلفور، وأصدر تشرشل[1] أمر زراعتها في مؤتمر القاهرة، وأثمرت في بلاد فلسطين(٥)، حققت اهداف اوربان الثاني، كما قدّم لها اكبر المساعدات المالية والسياسية اتباع مارتن لوتر[2] وكالفن[3]، من اجل ان يهجّر ارثوذكس اوربا الشرقية والوسطى، اليهود الاشكناز الى فلسطين.

على العموم، اذا كان هناك اتفاق بين المعارضين القدماء والمؤيدين الجدد للبابا على امر ما، فهو الاتفاق على احتلال فلسطين من قبل الصهاينة. والحقيقة هي ان المسيحية لم تجوّز مثل هذا الفعل، وانما هو منبثق من الصليبية الغربية المتأثرة بثقافة الجالد الرومي. وقد أشعل الصليبيون حروباً دامية خلال القرون ٥ ـ ٧ هـ/ ١١ ـ ١٣م نيابةً عن قياصرة الروم، ولم يكن النصارى النساطرة او الفلسطينيون

---

(1) Winston Leonard Spencer Cherchill (1874 - 1965).

(2) Marin Luther (1483 - 1546).

(3) J. Calvin (1509 - 1564).

والسوريون مسؤولين عن اشعالها.

أعتقد انّ ما يقدمه الغربيون في هذا اليوم باسم المسيحية، انما هو ثقافة القوة الرومانية القديمة المصطبغة بصبغة مسيحية. فاولئك الذين ارادوا صلب السيد المسيح في يوم ما[١]، وحملوا الصليب على اكتافهم ليصلبوه عليه، وجّهوا في الحروب الصليبية وتحت شعار التأثر للسيد المسيح. السيف للمسلمين لتحقيق اهداف استعمارية خاصة. والحقيقة هي انّ تينك الخطوتين تصبان في مصب واحد يتمثل في مجابهة الشرق الذي اشرقت منه شمس الوحي باستمرار وبعثت أشعتها الى الغرب(٦).

تزامن تمهد الأرضية لظهور الدولة الصهيونية، مع ضعف الدول الاسلامية، لاسيما مع افول شمس الامبراطورية العثمانية منذ القرن الثامن عشر. ولم يعمل مؤتمر القاهرة على تثبيت الصهيونية فحسب، وانما غيرّ الشكل التاريخي للجغرافيا السياسية للمنطقة، ورسم خرائط جديدة.

قصة احتلال فلسطين لازالت خنجراً في خاصرة العالم الاسلامي. وقد فرضوا ثلاث حروب مدمرة على المسلمين وقتلوا وشرّدوا ملايين الفلسطينيين، ورسخوا جذور الصهيونية الخبيثة. فاحتل ورثة بن غوريون اراض اردنية وسورية ولبنانية، واصبح جزء واسع من أراضي البلدان المجاورة لفلسطين تحت نير الاحتلال الصهيوني.

اذا سعى المسلمون لتحرير الأراضي الاسلامية المحتلة، يسارع السياسيون والدعائيون الغربيون الى اتهامهم بالارهاب، بينما ليس لا يُدان مرتكبو مجازر دير ياسين، وكفر قاسم، والحرم الابراهيمي فحسب، وانما يُشاد بهم كدعاة للديمقراطية وحقوق الانسان الغربية. كما تجابه صرخات ظليمة الفلسطينيين في الامم المتحدة بفيتو القوى المؤيدة للصهيونية والحامية لها، لاسيما أمريكا(٧).

---

(١) القرآن يتحدث بهذا الشأن قائلاً «وما قتلوه وما صلبوه ولكن شُبّه لهم» النساء / ١٥٧.

لقداستخدم زعماء الصهيونية شتى الوسائل والأساليب لحض يهود العالم على الهجرة الى فلسطين سواء كان ذلك قبل تأسيس الكيان الصهيوني و بعده. ومن بين تلك الأساليب انهم ألقوا في روع اليهود بأنهم مهددون أمنياً في حالة بقائهم موزعين ومشتتين في بقاع الارض، ولذلك لابد لهم من التواجد في مكان واحد. فكان ذلك تمهيداً واعداداً لبدء الهجرة اليهودية الى فلسطين.

مع الاعلان عن تأسيس الكيان الصهيوني عام ١٩٤٨، وبدء عملية الهجرة اليهودية المحمومة الى فلسطين، والتنامي في عدد السكان، تغيرت التركيبة السكانية وبتفاوت عال لصالح اليهود. فكان عدد نفوس الأراضي المحتلة قبل عام ١٩٦٧ يزيد عن ٦ ملايين نسمة في نهاية أيلول عام ١٩٩٨، حيث يؤلف اليهود نحو ٤/٧ مليون نسمة، فيما يؤلف العرب ما يزيد عن ١/٢ مليون نسمة، طبقاً لدائرة الاحصاء الاسرائيلية(٨).

عموماً تتطلع الصهيونية ليس الى احتضان اليهود فحسب، وانما الى تأسيس امة ودولة يهوديتين. كما تسعى لجمع جميع يهود العالم في ما يدعونه بالأرض الموعودة و اسرائيل الكبرى، من خلال شن الحروب العدوانية التوسعية.

بما انّ الصهيونية حركة غربية ذات أهداف استعمارية وامبريالية، فقد اصبحت اسرئيل قاعدة لها في الشرق الاوسط، ولذلك تُعدّ التوسعية جزءاً لا يتجزأ من وجود هذه الحركة وتُعدّ اسرائيل، هي البؤرة العدوانية التي تنطلق منها لتحقيق ذلك الهدف. وعلى هذا الاساس فلا تشعر الصهيونية بالحرج حينما تعلن عن هدفها الاستراتيجي في تأسيس اسرائيل الكبرى التي تمتد من النيل الى الفرات، محاولةً ان تضفي على ذلك الهدف صبغة دينية توراتية، قائلةً انّ هذه الارض هديةٌ أُهديت الى ابناء يهودا!

يقول دافيد تريتش[1]، أحد اصدقاء ومستشاري تيودور هرتزل في رسالة

---

(1) David Tristsch.

بعثها اليه فى ٢٩ اكتوبر ١٨٩٩: «بودي الفات انتباهكم قبل فوات الأوان، الى ضرورة الرجوع الى برنامج «اسرائيل الكبرى» بين فترة واخرى. فينبغي ان يتضمن برنامج مؤتمر بال، مفردة «اسرائيل الكبرى» او مفردة «فلسطين والأراضي المجاورة»، والا فلا معنى لذلك، لأنكم لن تستطيعوا اسكان عشرة ملايين يهودي في أرض مساحتها ٢٥/٠٠٠ كم»(٩).

قال موشي دايان في آب ١٩٦٧:

«اذا كانت التوراة لنا، واذا كنا امة التوراة، ينبغي ان تكون لنا الارض التوراتية، أرض الحكام والعمداء».

ثم يعبِّر عن الروح التوسعية قائلاً:

«انظروا الى اعلان استقلال امريكا، لا نجد فيه ذكراً للحدود الاقليمية، ولسنا مجبرين على تحديد حدود حكومتنا».

ويقول بن غوريون بصراحة:

«ليست قضيتنا الاحتفاظ بالوضع القائم. قضيتنا ايجاد دولة متحركة باتجاه اكبر ما يمكن من الاتساع»(١٠).

اذن يرى زعماء الصهيونية ضرورة وجود عنصرين لتحقق مثل هذا الهدف:

١ ـ استمرار تلقي الدعم السياسي والاقتصادي والعسكري من البلدان الامبريالية لاسيما امريكا.

٢ ـ الاحتفاظ بالتفوق التقني الواضح لاسرائيل على جميع البلدان العربية والاسرائيلة، من خلال امتلاك قوة عسكرية واقتصادية رادعة، قادرة على فرض الاستسلام على العرب واقناعهم بأنّ اي حرب مع اسرائيل لابد وان تنتهي الى هزيمتهم(١١).

كانت الموازنة الدفاعية للكيان الصهيوني عام ١٩٩٥ نحو ٣و٨ مليار دولار، اي بما يعادل ٣و١٠٪ من الدخل السنوي. وبلغت المساعدات العسكرية الامريكية

في نفس العام نحو ٨و١ مليار دولار، والمساعدات الاقتصادية نحـو ٢و١ مـليار دولار. وهذا يكشف عن القدرة العسكرية الاسرائيلية الهائلة قياساً الى مساحتها الصغيرة ونفوسها القليلة التي بلغت ٢و٥ مليون نسمة في نفس العام.

بعد انّ اعلن الكيان الصهيوني عن وجوده على الأرض الفلسطينية، اخذ يفكر بالقيام بنشاطات نووية، فأسس لجنة للطاقة النووية عام ١٩٥٢، ووقّع عقداً مع الولايات المتحدة لتأسيس مفاعل «ناحال» عـام ١٩٥٥، والذي تـبلغ قـوته ٥ ميغاواط. وأجرى هذا الكيان مباحثات سرية مع فرنسا عام ١٩٥٤، كان الهدف منها تطوير نشاطاته النووية، فكان مفاعل ديمونا الذي انشئ عام ١٩٦٣، ثمرة تلك المباحثات. ويرفض الكيان الاسرائيلي الى اليوم اي تفتيش دولي لهذا المفاعل.

طبقاً للمعلومات الاولى، تبلغ قوة هذا المفاعل نحو ٢٤ ميغاواط، وهي كافية لانتاج البلوتونيوم اللازم لصناعة الرؤوس النووية. غير انّ معلومات اخرى تشير الى تزايد قوة ذلك المـفاعل الى ٤٠ ميغاواط، وهي قوة كافية لانـتاج ٣ رؤوس سنوياً.

ثمة إختلاف في وجهات النظر بشأن المخزون النووي للكيان الصهيوني، وتشير بعض المصادر الى وجود ٢٠٠ رأس نووي في مخازنه النووية. ويمتنع هذا الكيان منذ عام ١٩٦٧ عن التوقيع على معاهدة منع انتشار الاسلحة النووية، ولم يسمح لأي مفتش دولي بزيارة منشآته النووية(١٢).

نشر الاختلاف والتفرقة في العالم العربي، يمنح الصهيونية الفرصة لتحقيق أهدافها التوسعية. فالصهيونية كأداة للامبريالية العالمية في العالم الاسلامي، تسعى من خلال سياسة «فرق تسد» الى ضرب الحركات والتيارات الاسلامية والعربية. وهذا هدف جلي وواضح في كتابات المنظرين الصهاينة. فيقول اريه اورنشتاين[1]:

«خلافاً لشعار الوحدة العربية الذي يرفعه العرب، فـانني اؤمـن بـالاختلاف

(1) Areh Ornichtain.

وظهور طوائف عرقية وجغرافية مثل لبنان المسيحي، والاقليم الكـردي في شمال العراق، وجبل الدروز، ودولة اسرائيل، حيث سيلتحق الاردن في نهاية المطاف بهذا الهلال الخصيب بزعامة اسرائيل. وفي مثل هذه الحال ستتوحد أيدي جميع اعضاء هذا الاتحاد من اجل ازدهار المنطقة، وايجاد مجـتمعات هندسية شتى مـن قبيل الاستخدام المشترك لمياه انهار الاردن واليرموك والليطاني. وفي ظل مثل هذا الوضع ستكون للقضايا الاقليمية أهمية ثانوية»(١٣).

لا يخفى ان اسرائيل عملت على اغراق سوريا في فتن طائفية حتى قبل نهاية العمليات الحربية في عام ١٩٦٧. وكشفت الصهيونية عن اهدافها الاستراتيجية في استخدام موضوع الاقليات في العالم العربي حتى بعد عدوان الخامس من حزيران، الى جانب احتلال اكبر مساحة ممكنة من العالم العربي.

الهدف من قمع حركات التحرر العربية واستنزاف الشعب العربي مادياً ومعنوياً هو تحقيق التوازن بين اسرائيل والعالم العربي على الصعيدين الجغرافي والانساني. فالصهاينة ومن خلال استخدام موضوع الأقليات، يسعون لتقسيم العالم الاسلامي لاسيما البلاد العربية، وخلق النزاعات والصراعات فيها، من اجل تمرير مخططاتها وتحويل اهدافها ومراميها التوسعية الى واقع عملي.

يكتب الكاتب الصهيوني ديفيد كاما في كـتابه «الصراع، لمـاذا؟ والى مـتى؟»: «يرتكز الحل المقترح لقضية الشرق الاوسط على الاساس التالي وهو ضرورة ان ينقسم العالم العربي في شرق اسرائيل الى قسمين: سوريا، ولبنان في القسم الشمالي، والعراق، والاردن، والسعودية، وفلسطين (في حـالة تأسـيسها) وسـائر البـلدان العربية في القسم الجنوبي. على ان يفصل بين هذين القسمين قطاع واسع من بلدان غير عربية كما يلي من الغرب الى الشرق: اسرائيل، وبلد درزى، وبـلد كـردى، فيكون لإسرائيل وجود في جنوب سوري من خلال الاستقرار في جبل الدروز. وينضم الى البلد الكردي ولاية آشورية مستقلة، ويقع هذا البلد في شرق سوريا وفي شمال العراق. كما ستتوفر الأرضية لايجاد بلد لبناني ذي اكثرية مسيحية من

خلال استقطاب المسيحيين الموجودين في سوريا. وستوقع اسرائيل في نهاية المطاف مع هذه البلدان اتفاقية من اجل ان تتحرر من العبء الاستعماري العربي. وسيكون بمقدور هذه البلدان تهديد عواصم البلدن العربية»(١٤).

مشروع تقسيم فلسطين بين اليهود والعرب الذي اقرته الامم المتحدة عام ١٩٤٧ والذي يدوّل مدينة القدس، أثار اعتراض وتمرد الشعب الفلسطيني الذي اعتبر هذ المشروع ظالماً وغير عادل. ففي عام ١٩٤٦ بلغت نفوس فلسطين نحو ٠٠٠و٩٧٢و١ نسمة، فكانت نفوس المسلمين ٠٠٠و٢٠٣و١ نسمة، والمسيحيين ٥٠٠و١٤ نسمة، واليهود ٠٠٠و٦٠٨ نسمة وكان اليهود يمتلكون نحو ٦٦و٥٪ من الأرض الفلسطينية، والعرب يمتلكون نحو ٧٧و٤٧٪ منها. اما سائر اراضي فلسطين فكانت جزءاً من الاملاك العامة.

كان مشروع تقسيم فلسطين يعطي لليهود الذين كانو اقلّ عدداً من العرب ولا يمتلكون سوى اقل من ٦٪ من الارض الفلسطينية، ارضاً مساحتها ٥٠٠و١٤ كم٢، اي نحو ٥٧٪ من مساحة فلسطين(١٥).

في أعقاب هذا المشروع، ظهرت اسرائيل الى الوجود في عام ١٩٤٨، وتم الاعتراف بها رسمياً. ودارت بينها وبين العرب أربع حروب طاحنة في الاعوام ١٩٤٨، و ١٩٥٦، و١٩٦٧، و١٩٧٣. فكان من افرازات حرب عام ١٩٦٧، انطباع القضية الفلسطينية بالطابع العربي، لانّ اسرائيل احتلت خلالها اجزاءاً من البلدان العربية المجاورة لفلسطين وهي الاردن، وسوريا، ومصر. ومنذ ذلك الحين أصبح للبلدان العربية نصيب في تلك القضية، واندلعت حرب عام ١٩٧٣ لهذا الغرض بالذات.

ازمة الطاقة عام ١٩٧٣، دفعت معظم بلدان العالم للتفكير بايجاد حل لقضية العرب واسرائيل. غير انّ جميع الجهود والمحاولات التي بذلت في هذ الاتجاه لم تحقق اي انجاز للشعب الفلسطيني نظراً للروح العداونية التي لدى الصهاينة. وقد فشلت جميع المشاريع التي اقتُرحت لحل القضية الفلسطينية مثل مشروع ايغال ألون عام

١٩٦٧، ومشروع شيمون بيريز عام ١٩٧٢، ومعاهدة كامب ديفيد عام ١٩٧٨، ومشروع فهد للسلام عام ١٩٨١، ومشروع ريغان للسلام عام ١٩٨٢، ومشروع اسحاق شامير عام ١٩٨٩، ومؤتمر مدريد للسلام عام ١٩٩١(١٦).

الكيان الصهيوني يتطلع الى التوسع والتضخم باستمرار انطلاقاً من الماهية التي ظهر بها الى الوجود المتمثلة بالصهيونية السياسية، وهويته القائمة على الاستمرار في إغتصاب اراضي الآخرين وشن المزيد من الحروب. لذلك نراه يتطلع بعد كل مغامرة عدوانية الى فضاء حياتي جديد(١٧).

هذه الأزمة المستمرة في منطقة الشرق الأوسط الحساسة، ادت الى تبديد طاقات مالية وعسكرية وانسانية كبرى. كما انّ تعاظم ما يُرصد للقضايا العسكرية من اموال، يضاعف باستمرار من احتمال إندلاع حروب ومعارك جديدة. كذلك يتغير باستمرار شكل وطبيعة الاسلحة التي تعتمدها الاطراف المتصارعة، كما تُعرّض القوة العسكرية الهائلة المتطورة والمتعاظمة للكيان الصهيوني، وما يخزنه في مخازنه من أسلحة دمار شامل، المنطقة لأزمة دائمة تجعلها تعيش هاجس الرعب باستمرار، الأمر الذي يقود جميع دول المنطقة لانفاق المبالغ الباهظة على التسليح، حتى ان بعض بلدان الشرق الأوسط تُعدّ على رأس الدول المبتاعة للأسلحة في العالم. ففي عام ١٩٩٥ بلغت مشتريات السعودية من الاسلحة ١و٨ مليار دولار، ومصر ٩و١ مليار دولار، والكويت ١ مليار دولار، فتصدرت هذه الدول الثلاث قائمة الموردين للسلاح في ذلك العام.

تعرضت منطقة الشرق الأوسط لأزمة اخرى وسيطرت عليها اجواء عسكرية جديدة في اعقاب حادثة ١١ أيلول، والحضور العسكري المكثف للقوات الاجنبية في المنطقة بحجة مكافحة الارهاب، والنشاطات الجديدة للكيان الصهيوني(١٨).

من الاهداف الاستراتيجية اللامشروعة للكيان الصهيوني، السيطرة على مصادر المياه في المنطقة. وتحظى المياه في الفكر الصهيوني بأهمية اساسية. فزعماء الحركة الصهيونية كانوا يعتقدون منذ القدم بأنّ الدولة اليهودية هي دولة المياه،

ويرون انّ عامل الماء يحقق الأمن لهذه الدولة، وكانوا يأخذون المصادر المائية بنظر الاعتبار في رسم خريطتها.لذلك تلعب منابع المياه والانهار وتوزعها، دوراً أساسياً في رسم خريطة «اسرائيل الكبرى» ومدى توسعية الكيان الصهيوني.

فضلاً عن تعاليم التوراة التي قيل انهاتتحدث عن دولة من النيل الى الفرات، يتفق جميع زعماءالصهيونية على ضرورة السيطرة على منابع المياه ومصادرها. وقد تحدث وايزمان في رسالة الى وزير الخارجية البريطانية عام ١٩٢٠ عن اهمية المياه قائلاً: «الماء عنصر أساسي لأمن اسرائيل وبقائها»(١٩).

كان الصهاينة يطمعون منذ نهاية القرن التاسع عشر الميلادي في كثير من الاراضي العربية لاسيما مرتفعات الجولان. فقد رسموا الجولان ضمن خارطة اسرائيل الكبرى. وطالب بن غوريون في عام ١٩١٨ حزب العمال البريطاني مساعدة الصهاينة في احتلال هذه المرتفعات من اجل السيطرة على نهر اليرموك والمصادر المائية الاردنية الاخرى.

كذلك طالبت منظمة الصهيونية الدولية مؤتمر فرساي للسلام عام ١٩١٩ بضم مرتفعات الجولان وجبل الشيخ الى الحدود الوطنية اليهودية. وكان بن غوريون قد قال في مباحثاته مع الحكومة الانجليزية انّ اي مشروع بشأن المياه، يجب ألا يضع مصادر مياه اسرائيل، خارج الوطن اليهودي. وكانت الخريطة التي قدّمها بن غوريون عام ١٩٣٧ للدولة الصهيونية تضم نهر الليطاني، ونهر الأردن، وجميع روافد هذين النهرين(٢٠).

في أعقاب الاحتلال الصهيوني لفلسطين، واعلان قيام الكيان الصهيوني عام ١٩٤٨، كان هذا الكيان محروماً من نهر بانياس، ونهر الحاصباني، ونصف نهر الاردن، ولم يكن يمر فيه سوى نهر دان. واهتمت حكومةالكيان الاسرائيلي بموضوع المياه وأولته اهتماماً لم يقلّ عن اهتمامها بموضوع الجيش. ولذلك عملت على استخراج اكبر كمية ممكنة من المياه الجوفية. فكان حجم المياه المستخرجة عام ١٩٤٩ نحو ٢٤٠ مليون م٣، لكنها بلغت به في عام ١٩٦٣ نحو ٨٠٠ مليون م٣.

كما غيرّ هذا الكيان مسار نهر الاردن في اعقاب حرب ١٩٦٧، فـاستطاع ارواء مناطق جديدة وزراعتها في منطقة الحولة.

في عام ١٩٨٧، اقترحت تركيا على مركز الدراسات الاستراتيجية الدولية بواشنطن، مدّ انبوبين لنقل الماء من تركيا الى بلدان الشرق الأوسط التي تعاني من شحة في المياه، أحدهما شرقي والآخر غربي. وقد عارضت البلدان العربية آنذاك مساهمة اسرائيل في المشروع نظراً للنزاع الفلسطيني الاسرائيلي. وبدأت تركيا بمد الانبوب الشرقي، ولا زال المشروع في بدايته. وواجه الانبوب الغربي مأزقاً نظراً لعدم استتباب السلام بين اسرائيل وجيرانها لاسيما الفلسطينيين. فالتقدم في عملية السلام. بمثابة تقدم في ملف المياه. وانطلاقاً من ذلك لم يكن النظام الصهيوني يسعى لتحقيق مصالح اقتصادية فحسب من مصادر المياه، وانما ينظر اليها كموضوع سياسي ايضاً(٢١).

فضلاً عن الاهتمام بالجانب العسكري،تخصص اسرائيل ميزانيات كبيرة للبحوث وتنفق اموالاً طائلة على مراكز وموسسات البحث العلمي والفني. وقد صرح شيمون بيريز في احدى المرات قائلاً انّ ٤٠٪ من الموازنة الاسرائيلية تخصص للقضايا الثقافية والبحوث والدراسات، ومؤكداً على انّ هذ الرقم سيزداد بالتأكيد في حالة تحقق السلام.

نجح الكيان الصهيوني من خلال الجهود الكبيرة التي بذلها، في استقطاب الكثير من وكالات الأنباء المعروفة في العالم،والقنوات التلفزيونية الشهيرة في عصر يُعرف بعصر الاتصالات، وفي عالم تحول الى قرية صغيرة. وقد تمّ الاستحواذ على وسائل الاعلام العالمية تلك، من اجل توجيه الأذهان والأجواء الثقافية، والغزو الثقافي عموماً، ضد العالم الاسلامي(٢٢).

لم تكتف الصهيونية في حربها التي تشنها على العالم الاسلامي بوسائل الاعلام الخبرية والاعلامية، وانما استخدمت لهذا الغرض ايضاً الكثير من معامل النسيج والمطابع. فقد طُبعت في العاصمة البلجيكية بروكسل الآيات الاولى من سورتي

مريم والبقرة على اوراق خاصة يستخدمها اليهود في محالهم التجارية. وتم العثور في اسواق «ماركس آندسبنسر» بلندن على ملابس داخلية منقوش على السطح الداخلي منها عبارة «لا اله إلّا الله» كما طُبعت في بعض المجلات المبتذلة صور مستهجنة لبعض النساء اللاتي سترن بعض اجزاء اجسامهن بقصاصات مكتوب عليها بعض الآيات القرآنية. كما اختار الصهاينة اسم «مكة» المقدس لبعض مراكز الفساد والفحشاء في مدينة غلاسكو ببريطانيا وبعض المدن الاوربية الأخرى، للنيل من مشاعر المسلمين والاستهانة بهم. وشيدن للقرود في حديقة الحيوانات بمدينة بال السويسرية، اماكن شبيهة بالمساجد الاسلامية. كما طبع يهودي صانع للأخذية في قبرص لفظ الجلالة على الاحذية الرياضية. وظهرت في اوربا بعض اقراص الاسطوانات التي كُتبت عليها بعض آيات القرآن الكريم(٢٣).

مع كل ما قلناه، هناك تنام للصحوة الاسلامية باعتبارها المصدر الأساس للقوة السياسية في العالم الاسلامي. فبالرغم من المؤامرات الدولية التي تهدف الى ضرب المقاومة الاسلامية، نلاحظ انطلاق المسلمين لاحياء الاسلام والأهداف الاسلامية من خلال الاستناد الى هويتهم وثقافتهم الاسلاميتين. وما استمرار هذه المقاومة الاّ دليل على صحوة الامة الاسلامية وعظمة العالم الاسلامي.

في السنوات الاخيرة، استقطب اهتمام الجميع ظهور مؤسستين فلسطينيتين ترفعان لواء مقاومة الاحتلال الصهيوني، الاولى هي حركة حماس التي تُعدّ استمراراً لحركة «الاخوان المسلمين» التي تمثل الجناح الاسلامي التقليدي. والثانية هي «الجهاد الاسلامي» التي لم تقتصر على الاساليب التقليدية، واختطت طريق الجهاد ضد الصهاينة.

للانتفاضة وموجة الصحوة الاسلامية في فلسطين، آثار ونتائج مختلفة منها:

١ ـ عدم الاعتراف بالكيان الصهيوني وتهديد أمنة، ومعارضة اي اعتراف رسمي به.

٢ ـ نقل الخطر الخارجي من حدود فلسطين المحتلة الى قلب الحكومة

العسكرية للكيان الصهيوني.

٣ ـ الكشف عن الوجه الحقيقي للكيان الصهيوني.

٤ ـ ايجاد أزمة سياسية في فلسطين المحتلة.

٥ ـ خلق مشاكل اقتصادية للكيان الصهيوني.

٦ ـ وضع الفلسطينيين في حالة الهجوم.

٧ ـ التأثير على المسلمين والبلدان الاسلامية والمنطقة(٢٤).

لاشك في ان المجتمع الاسرائيلي مجتمع يعاني من ازمات، ويواجه ازمة الهوية بشكل خاص. ويقول بن غوريون بشأن المجتمع اليهودي اللامنسجم في اسرائيل: رغم انه لا يوجد شعب باسم الشعب الاسرائيلي من الناحية الفعلية، ولكن يوجد مثل هذا الشعب بالقوة. لكن هذا الشعب اللامنسجم ليس لديه عرق واحد، ولا لغة واحدة، ولا تراث ثقافي واحد، ولا حتى تاريخ مشترك كي ينبثق على أساسه مثل هذا الشعب من القوة الى الفعل. لذلك لابد للسياسيين الصهاينة من ايجاد مثل هذه الهوية في الخارج ولوبشكل مصنوع ومفروض. ومن اهم الاساليب على هذا الصعيد، تقديم اليهودي على انه ضحية للسياسات العدائية المناهضة لليهود. وحينما ظهر الكيان الصهيوني الى الوجود، استخدم هذا المعيار على الصعيد الوطني، وتمّ تصوير الكفاح المشروع للفلسطينيين وكأنّ الهدف منه القضاء على اليهود. وأدى هذا الاسلوب الى اجتماع ضحايا التمييز تحت لواء واحد وفي اطار الحفاظ على وجودهم. وعمل الحماس الناجم عن ذلك على وحدتهم.

بتعبير واضح: تقوم هوية المجتمع اليهودي الاسرائيلي على مبدأ مشترك يتمثل في وجود عدو مشترك(٢٥).

مع انتصار الثورة الاسلامية الايرانية في عام ١٩٧٩، بدأت حركة انبعاث اسلامي في منطقة الشرق الاوسط بما فيها فلسطين، لاسيما في الضفة الغربية لنهر الاردن وقطاع غزة. ولم تكن تلك الحركة منفصلة عن حالة اليأس من مفاهيم

العلمانية الغربية، وشعارات اليمين واليسار، وايقاعات القوميةالعربية.

اذن الشعب الفلسطيني الذي عاش التجربة الناجحة للحركة الاسلامية في ايران، وتجرّع اليأس من الاحزاب والتنظيمات غير الاسلامية، اقبل على الاسلام بروح جديدة. وأصبح للحركة الاسلامية قاعدة جماهيرية عريضة لاسيما بين الشباب.

من الجدير بالذكر أنه في اعقاب استشهاد عزالدين القسام، لم تظهر بين الفلسطينيين شخصية اسلامية مهمة لديها رصيد جماهيري عام وبمقدورها قيادة الشعب الفلسطيني وتحريكه. ولكن ما ان ظهرت هذه الحركات الاسلامية الجديدة، وانطلاق قادتها على اساس الاسلام،حتى أقبل الشعب الفلسطيني على الاسلام ثانية(٢٦).

لهذا السبب يكتب «بنيامين نتنياهو» رئيس الوزراء الصهيوني خلال الفترة ١٩٩٦ ـ ١٩٩٩ ورئيس حزب ليكود: «ثمة أمارات لا توحي بخبر مفرح لشعبنا، فنحن نشاهد تصاعد جديد للنزعة الاسلامية، ومنها موجة الكره الشديدة لاسرائيل من قبل القوى الاسلامية التي تزداد قوة»(٢٧).

بالرغم من المساعي والجهود التي يبذلها الغرب وعلى رأسه امريكا والكيان الصهيوني، ضد العالم الاسلامي،فقد استقطب نمو الصحوة الاسلامية والنزعة نحو الاسلام في العالم الاسلامي، لاسيما بعد الثورة الاسلامية في ايرن عام ١٩٧٩، انظار الغرب. فمعظم المفكرين الغربيين كانوا يميلون في السنوات الاولى الى وصف الصحوة الاسلامية بأنها ظاهرة شيعية وايرانية. وتعززت هذه النزعة في اعقاب غزو اسرائيل للبنان عام ١٩٨٢، وانبعاث روح الثورة في شيعةهذا البلد، وظهور بعض الاحزاب الشيعية الثورية كحزب الله.

طبقاً لرأي هؤلاء المفكرين، فالخصائص التي يتميز بها المذهب الشيعي. وكذلك النظام الذي ينتظم به علماء هذا المذهب، أمر يجعل من ابناء المذهب الشيعي اكثر استعداداً للمواجهة. غير أنّ هذه الرؤية لم تكن على صلة مع الواقع

الذي كان عليه العالمان العربي والاسلامي.

ففي بداية الثمانينات كانت اقوى الحركات الاسلامية في كل من مصر وسوريا،حركات تنتمي الى المذهب السني. كما ان معظم النزعة الاصولية في تركيا، نراها بين الفرق السنية كالنقشبندية. اضف الى ذلك انّ تنامي الحركات الاسلامية في الجزائر، وتونس، ومصر، والاردن منذ نهاية الثمانينات، برهن على بطلان الرأي السابق(٢٨).

فإذا كان الدافع الأول للاستعمار الغربي في غزوه للعالم الاسلامي منبعثاً من منطلق عقائدي وديني، فلابد للعالم الاسلامي من الانطلاق لمجابهة الصهيونية العالمية من خلال العودة الى الاسلام وهويته وحضارته الاسلاميتين واضفاء الوجه الاسلامي على تلك المجابهة بدلاً من الوجه العربي.

الاستنتاج

تحظى قضية فلسطين بأهمية خاصة في النظام العالمي. فما حدث في هذا البلد خلال القرن الاخير، انما هو محصلة للتحولات التاريخية التي حصلت خلال القرون الماضية. فحينما دخل الجنرال اللنبي الى القدس هتف قائلاً: «لقد انتهت الحروب الصليبية في هذا اليوم». وتكشف هذه العبارة بوضوح عن القلق المهيمن على المجتمعات الغربية من عظمة الحضارة الاسلامية. فالمسلمون من وجهة نظر الغرب لازالوا يشكلون خطراً يتهدد الحياة السياسية ـ الاجتماعية في الغرب. لذلك فالأسلوب العملي الوحيد لتثبيت الانظمة الغربية هو اضعاف المجتمع الاسلامي وانهاكه.

لقد حافظ الصليبيون الجدد على هذا التقليد الذي ورثوه من أسلافهم، والذي يتمثل في غزو قلب العالم الاسلامي عسكرياً والقضاء على البلدان الاسلامية. والاختلاف الوحيد بين الاثنين هو انّ القدماء اختاروا الحرب المباشرة، فزحفوا

نحو فلسطين تحت راية الكنيسة، اما الجدد فيرون ضرورة اتخاذ اسلوب الحرب غير المباشرة بدلاً من المجابهة المباشرة للمسلمين.

السياسة التي اتخذتها بريطانيا في حماية الوكالة اليهودية في فلسطين، ودعم سائر البلدان الاوربية لهجرة اليهود من اوربا وسائر ارجاء العالم الى فلسطين، حقيقة تكشف عن ان الغرب ادرك منذ مطلع القرن العشرين ضرورة تثوير اليهود ضد المسلمين من خلال اشعال نار التطرف الديني، من اجل تحقيق هدفين مهمين: الاول تخليص اوربا من اليهود الذين كانوا يثيرون المشاكل للحكومات الاوربية باستمرار. الثاني انّ مواجهة اليهود المؤمنين بالفكر الصهيوني للمسلمين في فلسطين سيؤدي الى احداث جرح في جسم العالم الاسلامي لا يؤدي الى انشغال المسلمين به فحسب، وانما يعمل على تمزيق العالم الاسلامي واضعافه أيضاً.

تأسيس دولة غير مسلمة في قلب العالم الاسلامي لابد وأن يحول دون قيام وحدة سياسية في البلاد الاسلامية، ويكون كذلك عاملاً مهماً في نمو الثقافة الغربية على حساب الثقافة الاسلامية. فكانت تلك الخطوة الصهيونية، تحركاً مدروساً يهدف الى فرض حالة التخلف على المسلمين من خلال فرض السيطرة السياسية على مفترق طرق العالم الاسلامي.

العالم الاسلامي الذي كان يعاني آنذاك من أزمةبفعل العديد من العوامل،حينما واجه هذه القضية، لم يكن يمتلك اي مقوم من مقومات الكفاح والمواجهة، بل وكان يعاني من سوء الادارة والقيادة بفعل ترسخ العناصر المرتبطة بالاستعمار، في أركانه السياسية. فكان هذا العالم يتفرج على تدفق المهاجرين اليهود الى فلسطين، بل وكان البعض، ممن عمل على تمهيد الأرضية للاقامة الدائمية لهؤلاء في فلسطين بسبب ما تميز به بعض الافراد السذّج من جشع وطمع في المال على حساب الأرض والوطن.

جهل رجال السياسة في العالم الاسلامي بما كان يطرأ على اوربا من تغيير، يُعدّ عاملاً آخر حال دون الاطلاع المبكر على نوايا الدول الاوربية وما كانت تبيّته

لفلسطين.

من جانب آخر، رغم ان العالم الاسلامي أدرك فيما بعد المكائد التي تُكاد له، لكنه لم يستطع ان يتخذ المناسب. فالاختلاف في الآراء، والتنافس العقيم، والانفعال المطلق، وغلبة المصالح الشخصية على مصالح العالم الاسلامي، وروح التبعية والسذاجة الطاغية على زعماء البلدان الاسلامية، كانت من بين الآفات والمعضلات التي يعاني منها العالم الاسلامي.

لم تكن القضية الفلسطينية وللأسف، القضية السياسية الاولى في العالم الاسلامي خلال الفترة التي سبقت الحرب الكونية الثانية، الأمر الذي أعدّ الأرضية لتغلغل الصهاينة في المنطقة. ولابد كذلك من عدم كتمان الحقيقة التالية وهي ان سياسة الصهاينة الطويلة الأمد الرامية الى السيطرة التامة على جميع الشؤون السياسية والاجتماعية للعالم الاسلامي، كانت خطوة عملية لاستئصال الفكر الاسلامي الأصيل وتقويض صروح الحضارة الاسلامية في العالم المعاصر. وهي خطوة تحظى بدعم كامل من العالم الغربي.

هوامش الفصل الثالث:

١ ـ محمد كريمي، خلف قناع السلام، طهران، كيهان، ٢٠٠٠م، ص ١٧ ـ ١٨؛ كذلك راجع: عذراء خطيبي، مكيال ماء، مكيال دم، طهران، مؤسسة دراسات التاريخ الايراني المعاصر، ١٩٩٩، ص ٤٣ـ ٤٤.

2 - Nathan Birnbaum, "Judaism and Zionism", The First ZionistCongress in 1897, edited by Haiko Haumann, 1996, pp. 11 - 12.

٣ ـ عبدالوهاب الكيالي، تاريخ فلسطين الحديث، ترجمة محمدجواهر الكلام، طهران، ١٩٩٧، ص ٣٥ ـ ٣٧؛ راجع: عبدالوهاب المسيري، الصهيونية، ترجمة لواء رودباري، طهران، مؤسسة الطبع والنشر في وزارة الخارجية، ١٩٩٥، ص ١ ـ ١٧.

٤ ـ علي اكبر ولايتي، ايرن وقضية فلسطين طبقاًلوثائق وزارة الخارجية (١٨٩٧ ـ ١٩٣٧)، تعريب عبدالرحمن العلوي، ص ٤؛ ايضاً راجع: عبدالوهاب محمد المسير، الايديولوجية الصهيونية دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨٢، ص ١٢٤ ـ ١٣١.

٥ ـ راجع: فرهاد عطائي، العوامل المؤثرة على تأسيس الدولة الصهيونية في فلسطين، ج ٥، ١٩٨٠، ص ١ ـ ٢٤.

٦ ـ راجع: محمد مهدي توسلي، نظرة على التاريخ السياسي لفلسطين، راولبندي، ١٩٩٩، ص ٢٦ ـ ٤١؛ ايضاً راجع: ولايتي، سابق، ص ٧٥؛ القضية الفلسطينية والخطر الصهيوني، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٧٣، ص ٣٥ ـ ٤٠.

٧ ـ علي اكبر ولايتي، سابق، ص ٧؛ عبدالسلام، الكتاب الأسود لجرائم اسرائيل في

القرن العشرين، طهران، ٢٠٠٢، معظم الكتاب.

٨ ـ راجع: صلاح عبد الله، «هجرة اليهود، اوضاع المهاجرين اليهود السابقة والراهنة»، فصلية دراسات الشرق الأوسط، السنة الاولى، العدد الاول، ١٩٩٤؛ ايضاً راجع: عطا محمد صالح زهرة، الهجرة اليهودية الاستعمارية: «قراءة جديدة»، شؤون عربية، العدد ٥٢، كانون الاول ١٩٨٢؛ ص ٧٥.

٩ ـ نقلاً عن: سكارك أ. رابينوفيج، مشروع يهود قبرص، نيويورك، ١٩٨٣، ص ١٧؛ راجع ايضاً: فوزي محمد حميد، حقائق وأباطيل في تاريخ بني اسرائيل، دمشق، دار الصفدي، ١٩٩٤، ص ٥٧ ـ ٦٣.

١٠ ـ روجيه غارودي، ملف اسرائيل والصهيونية السياسية، ترجمة نسرين حكمي، طهران، ١٩٩٠، ص ١٣٣.

١١ ـ مؤسسة «الأرض» خاصة بالدراسات الفلسطينية، استراتيجية الصهيونية في المنطقة، ١٩٨٤، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧.

١٢ ـ محمد زهير دياب، «المؤسسة العسكرية»، سياسة وحكومة الكيان الصهيوني، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ١٩٩٨، ص ٢٤١ ـ ٢٤٥.

١٣ ـ المصدر السابق، ص ١٨٨ ـ ١٩٠؛ راجع: ليوباروكاج، الارهاب الاسرائيلي المقدس، ترجمة مرتضى أسعدي، طهران، كيهان، ١٩٨٦، ص ٧٦ ـ ٧٧.

١٤ ـ مؤسسة الارض، سابق، ص ١٨١ ـ ١٨٦.

١٥ ـ هنري كتان، فلسطين والحقوق الدولية، ترجمة غلام رضا فدائي عراقي، طهران، ١٩٨٩، ص ٧٧؛ ايضاً راجع: حميد أحمدي، جذور الأزمة في الشرق الأوسط، طهران، ١٩٩٠، ص ٤٧٦ ـ ٤٧٨.

١٦ ـ سيامك كاكائي، «تأثير مشروع النظام العالمي الجديد على السلام بين العرب واسرائيل»، سلسلة مقالات معرفة الشرق الأوسط، طهران، مركز الدراسات العلمية والاستراتيجية للشرق الأوسط، ١٩٩١، ص ١٤ ـ ٢٠.

١٧ ـ روجيه غارودي، سابق، ص ١٥٧ ـ ١٧٠. ايضاً راجع: «اسرائيل والأراضي المحتلة، الاستخدام الواسع للعنف»، فصلية دراسات فلسطين، السنة ٣، العدد ١، خريف ٢٠٠٠ م، ص ٥٩ ـ ٨٦.

١٨ ـ جهانكير معيني علمداري، «ملاحظات حول مشروع النظام الأمني الجديد في الشرق الأوسط» فصلية دراسات الشرق الاوسط، السنة ٨، العدد ٤، شتاء ٢٠٠١، ص ٦٣ و٦٧ ـ ٦٨؛ ايضاً راجع: بيجن أسدي، «أحداث ١١ أيلول وآثاره على الموقع السياسي للخليج الفارسي»، فصلية دراسات الشرق الأوسط، السنة ٩، العدد ٣، خريف ٢٠٠٢، ص ٤٦ ـ ٥٢.

١٩ ـ مؤسسة الدراسات الاستراتيجية بلندن، الماء، والأمن، والشرق الأوسط، ترجمة بيروز ايزدي، طهران، معهد العلوم الدفاعية الاستراتيجية، جامعة الامام الحسين (ع)، ١٩٩٣، ص ٢٢ و٤٩.

٢٠ ـ غلام حسين نهازي، «ازمة المياه في الشرق الأوسط»، فصلية دراسات الشرق الأوسط، السنة ٣، العدد ١، ١٩٩٦، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠. ايضاً راجع:

Saad El - Shazly, The Arab Military Option, California, AmericanMideast Publishing, 1986, p. 50.

٢١ ـ شيمون بيريز، الشرق الأوسط الجديد، ترجمة عدنان قاروني، طهران، ١٩٩٧، ص ١٥٥ ـ ١٧٣؛ ايضاً راجع: فضل النقيب، الاقتصاد الاسرائيلي في اطار المشروع الصهيوني، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٥، ص ٦٥ ـ ٦٦.

٢٢ ـ محمد علي أبطحي، «دراسة أبعاد الغزو الثقافي الصهيوني للعالمين الاسلامي والعربي»، الاستراتيجية، العدد ٥، شتاء ١٩٩٤، ص ٦٠.

٢٣ ـ فؤاد الدين السيد عبد الرحمن الرفاعي، النفوذ الصهيوني على وسائل الاعلام والمنظمات الدولية»، ترجمة حسين سروقامت، طهران، ١٩٩٨، ص ٧٥ ـ ٧٦.

٢٤ ـ محمد كريمي، سابق، ص ٧٥ ـ ٧٨.

٢٥ ـ اصغر افتخاري، «الأبعاد الاجتماعية للبرنامج الأمني الاسرائيلي: ورقة عمل للقرن الحادي والعشرين، فصلية الدراسات الأمنية، العدد ١، ١٩٩٣، ص ٥ ـ ٦؛ نفس المؤلف، دراسات اجتماعية سياسية لاسرائيل، طهران، مركز البحوث العلمية والاستراتيجية للشرق الأوسط، صيف ٢٠٠١، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

٢٦ ـ محمد كريمي، سابق، ص ٧١.

٢٧ ـ بنيامين نتنياهو، مكان تحت الشمس، ترجمة محمد عودة الدويري، عمان، دار الجليل للنشر، ١٩٩٥، ص ٣٨.

٢٨ ـ شيرين هانتر، «النزعة الاسلامية: الدور السياسي للحركات الاسلامية في الشرق الاوسط المعاصر»، فصلية دراسات الشرق الاوسط، السنة ٩، العدد ١، ربيع ٢٠٠٢، ص ١٤٥ ـ ١٤٩.

الفصل الرابع

الاستشراق

لا شك في انّ الشرق يُعد «الآخر» بالقياس الى اوربا. ويتسم بحدود جغرافية وثـقافية واضحة، بحيث لا يهدد حتى الوجود الثقافي ـ الجغرافي لاوربا المسيحية(١).

فمنذ البداية سعى الغرب واوربا المسيحية لصقل هوية مشخصة لنفسيهما، تجعل من الضروري تعريف الشرق على انه «الآخر»، وسعى الغرب لتعريف نفسه في تركيبة ذلك العصر، في معارضة هذا الآخر.

بتعبير آخر: كان الشرق هو ذلك الآخر الذي ينبغي على الغرب الابتعاد عنه من اجل ان تتبلور له هوية واضحة. فاستلزم ذلك الابتعاد، معرفة ذلك الآخر. فكما انّ العقل يعرف قوته، من خلال التعارض مع ظواهر من قبيل الجنون، واللااتزان، فيحدد لنفسه على هذا الأساس هوية مستقلة، كذلك لابد للغرب ان يعّرف نفسه، في مقابل الآخر من اجل ان يحدد لنفسه هوية مستقلة.

اي لابد للغرب الحديث ان يعرّف هذا الآخر من اجل ان يعّرف نفسه من خلال التعارض والاختلاف معه. فالهوية امر متفاوت، وتتبلور هوية كل شيء من

خلال اختلافه مع الشيء الآخر.

اذن بدأ الغرب بجعل الشرق غيراً او شيئاً آخر. وكان الاستشراق حواراً في خدمة هذه الغيرية، ويُعدّ إحدى أهم المنظومات المعرفية التي تبلورت في العصر الحديث. وكان هدفه منذ البداية عبارة عن رسم الهوية الاوربية في مقابل الآخرين. وقد ساعد الشرق كمنزلة متفاوتة على وضع اوربا في إطار هوية مستقلة، كما انه المكمِّل والمحدِّد لحضارة اوربا وثقافتها وهويتها. وينهض الاستشراق بمهمة تسليط الضوء على كل ما يتعلق بهذا الموضوع لاسيما عقائدياً وثقافياً ومعرفياً. ولذلك يُعّد الاستشراق حواراً غربياً حول الشرق. ولذلك السبب انبرى المستشرقون لوصف الشرقيين بأنهم موجودات بدوية قليلة الذكاء والاستعداد. فإذا لم يدرَّس الاستشراق كحوار، فلن نستطيع ادراك تلك الفروع المنظَّمة جداً التي استطاع الغرب عن طريقها معرفة الشرق سياسياً واجتماعياً وعقائدياً وعلمياً، بل وحتى إعادة خلقه وإعادة طرحه كموضوع للتفكير من جديد.

الاستشراق اذن، اسلوب او حوار غربي يتأسس على قاعدة التمايز في علم الوجود ونظرية المعرفة بين الشرق والغرب. ومع انّ بالامكان تعريف الاستشراق بأنه عبارة عن اية دراسة او كتابة او بحث في مجال الشرق، سواء كان ضمن إطار علم الانسان، او علم الاجتماع، او علم التاريخ، او فقه اللغة، غير أنّ هذا التراث الجامعي يتحقق من خلال الالتحام بالمعنى الأعم للاستشراق الذي سبق ان ذكرناه، والذي يقع على اساس تمايز علم الوجود ونظرية المعرفة ما بين الشرق والغرب(٢).

بهذا الايضاح، ندرك ان الاستشراق حوار غربي يعمل على الغيرية، ويهدف الى إعطاء هوية للغرب عن طريق تعريفه على اساس التقابل مع الشرق، والتفاوت والتمايز والابتعاد عنه.

طبعاً تمكن المفكرون الغربيون من خلال القيام بدراسات موضوعية حول

الشرق، ان يقدّموا للشرقيين بعض النقاط والزوايا الخفية التي تتعلق بـالشرقيين أنفسهم، وإظهار أنّ الشرقيين غير قادرين بمفردهم على ازاحة الحجاب عن تلك الخفايا(٣). ويعتقد ماركس انّ الشرقـيين لا يسـتطيعون الكشـف عـن انـفسهم واستعداداتهم ولذلك لابد من إعانتهم على ذلك.

ولكن السؤل الأساس الذي يثير نفسه هنا هو: هل حوار الاستشراق، حوار علمي وموضوعي مثلما يدّعي الكثير من المستشرقين ام انه حوار يقوم على الأقل على القوة وتعزيزها واضفاء الشرعية عليها، ولربما هو تمهيد للاستعمار الغربي، كما يذهب الى ذلك المنتقدون الغربيون وغير الغربيين للاستشراق؟

بتعبير آخر: هل الاستشراق حوار محوره العلم ام حوار محوره القوة؟

طبعاً، لاضير في ان تسعى جهة ما من خلال الحوار الى ترسيخ هويتها او صقل هوية جديدة لهـا في مـقابل هـوية اخـرى مـتفاوتة، ولكـنّ الاعـتبار العـلمي للاستشراق يعتمد على مدى مـوضوعيته في اسـتقراء الشرق وهـل يهـدف الى التعرف عليه فحسب ام انه يهدف الى امور اخرى تخرج عن إطار وظائفه العلمية؟

مع هذا كله، يحتل الاستشراق في هذا اليوم موضعاً لا يستطيع الباحث الشرقي الذي يريد الكتابة عـن الشرق ان يـتجاهله. اي انّ الشرق لا يمكـن ان يكـون موضوعاً حراً لدراسة موضوعية نظراً لوجـود الاسـتشراق. وهـذا لا يـعني انّ المسـتشرقين مـنهمكون لوحـدهم في دراسـة الشرق ومـعرفته، وانمـا مـعناه انّ الاستشراق عبارة عن شبكة من المصالح العامة التي تترك تأثيرها على كل بحث ينهض بمهمة دراسة هذا المـوجود العجيب، اي الشرق(٤). وعلى ضوء مثل هـذا الموقع وهذا التأثير، ينبغي إعادة قراءة الاستشراق كي يمكن رؤية وجوهه الخفية، وتمهيد الطريق لمعرفةٍ افضل وأصحّ عن الشرق.

شمّر الكثير من الباحثين عن ساعده لدراسة ظاهرة الاستشراق. فكـان كـل منهم ينظر اليه من زاوية خاصة. وعلى هذا الأساس لا يمكن التوصل الى إجماع نظري على تحديد نقطة بداية للدراسات الاستشراقية. ورغم اعتقاد البـعض بأنّ

دراسات الاستشراق قديمة جداً، ويرجعون بداياتها الى المؤرخ اليوناني هيرودوتس في دراساته التي اجراها بشأن الشعوب الشرقية(٥).لكن مؤسسات الاستشراق تُرجع ذلك الى ظهور فروع في بعض الجامعات كباريس واوكسفورد، وأفنيون، وسلامانكا، في مجال الدراسات العربية، واليونانية، والعبرية، والسريانية(٦).

على صعيد آخر، يعتبر بعض المفكرين ظهور مفردة الاستشراق ومشتقاتها في المحافل العلمية، بداية لهذه البحوث، لأنّ مفردة «المستشرق» انتشرت في انجلترا عام ١٧٧٩، وفي فرنسا عام ١٧٩٩. بينما دخل مفهوم «الاستشراق» الى المعجم الجامعي الفرنسي لأول مرة عام ١٨٣٨(٧).

يبدو انّ الاستشراق قام في بادئ الأمر على اساس جهود فردية، لذلك لم يكن لديه تأثير مهم على حركة الفكر الغربي. وعليه لا يمكن عدّ تلك الجهود نقطة البداية لحركة الاستشراق. ولكننا شهدنا ظهور الاستشراق كحركة فكرية عامة وواسعة، حين نشوب الحروب الصليبية، لأنّ حدوث حالة الاحتكاك بالمسلمين دفعت العالم المسيحي الى دراسة الاسلام ومعرفته. ولربما فرضت طبيعة مرحلة الحروب الصليبية وإفرازاتها على المستشرقين، التعامل مع الاسلام بمنطق عدائي والابتعاد عن الموضوعية والأمانة العلمية. واصبحت تلك الدراسات الاستشراقية التي واكبت الحروب الصليبية، تغذي المستشرقين اللاحقين لفترة طويلة من الزمن.

بالرغم من الأسس الدينية التي كان عليها الاستشراق، إلا انه تغير مع التغييرات التي طرأت على الغرب، وواكب التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي شهدها العالم الغربي. ولذلك لا يمكن فصل دراسات الاستشراق عن الظروف السياسية والاقتصادية(٨).

يبدو انّ الحروب الصليبية، شكلت قفزة في الدراسات الاسلامية لأنها ادت من جانب الى زيادة اتصال الغربيين بالشرق، لاسيما الشرق الاسلامي، وانفتاح الاوربيين بشكل واسع لأول مرة على الحضارة الاسلامية، الامر الذي ادى الى

ايجاد نزعة نحو الاسلام بين المقاتلين الصليبيين.

كما ادرك الغربيون والمفكرون المسيحيون من جانب آخر استحالة الحاق الهزيمة بالاسلام بقوة السلاح. ولذلك لابد من الدخول معه في حرب ثقافية بـدلاً مـن الحرب العسكرية وأدرك رجال الكنيسة الذين كـانوا يحـرضون عـلى الحـروب الصليبية ويدعمونها انّ استخدام القوة للتصدي لدين محمد (ص) امر غـير مجـد تماماً، ولابد من استخدام طريق آخر. وهذا يتطلب وجود مـعرفة عـميقة بآراء العدو، اي الاسلام والعقيدة الاسلامية.

هذه القضية، وكذلك الخوف من التأثر بآراء الاسلام وثقافته ـ وهي الحالة التي اخذت تظهر بين بعض المقاتلين الصليبيين ـ امر دفع الكنيسة للاهتمام بـالاسلام والتعاليم الاسلامية.

انطلاقاً من ذلك، ظهرت في الأسواق اول ترجمة للقرآن الكريم باللغة اللاتينية وذلك قبيل حرب ايديساس في كانون الاول عام ١١٤٣ والتي انتهت الى بإنكسار الصليبيين(٩).

من جانب آخر، ظهر في اعقاب ذلك وبفعل النهضة الاوربية، حماس شـديد لدى الانسان المتمدن لاكتشاف البلدان المجهولة، وإن كانت هناك دوافـع مـادية وسياسية تكمن خلف ذلك الحماس، وتحوّل الى مقدمة لاستعمار البلدان. ومع ذلك يمكن ان يُعتبر ذلك الحماس طليعة حركة دؤوبة للوقوف على المجاهيل بمـا فـيها الشرق.

الاستشراق من الناحية النظرية، رؤية موضوعية ـ او ينبغي ان تكون كذلك على الأقل ـ للتاريخ والعلاقات التاريخية بين الشرق والغرب من اجل التوصل الى آصرة حضارية ومعنوية بين الشعوب في هذه المناطق، وتشييد جسر ثقافي يوصل فيما بينهما(١٠).

من المنعطفات الاخرى في دراسات الاستشراق، الحملة التي قـادها نـابليون

بونابرت على مصر. حيث تحظى هذه الحملة بأهمية كبيرة ومن عدة أوجه في سجل الدراسات الاستشراقية، لأنها شُنَّت بتأثير من الدراسات الاستشراقية من جهة، وأدت الى توجيه هذه الدراسات باتجاه جديد من جهة اخرى.

الدراسات الخاصة بالشرق، كانت قبل حملة نابليون، تفتقد الى إطار وبرنامج دقيقين يضمنان نجاحها. ولم يكن المستشرقون يدركون قبل ذلك ما هو الشيء الذي يبحثون عنه.

لازال الكثيرون يجهلون انّ نابليون قد أفاد في خطته للحملة بمصر، من كتاب «رحلة الى مصر وسوريا» تأليف «كانت دي فوليني» الذي الفه عام ١٧٨٧. وتحدث هذا المؤلف في الجزء الثاني من الكتاب بشكل مفصل عن الاسلام، لكنه عبَّر فيه عن روح عدائية ضد الاسلام كدين او كمجموعة من المؤسسات السياسية والاجتماعية، وقدّم فيه معلومات محرَّفة وباطلة. وأكد في نهاية الكتاب على انّ الشرق هو المكان الذي تستطيع فيه فرنسا ان تحقق مطامعها الاستعمارية(١١).

على صعيد آخر تركت حملة نابليون نتائج مهمة على حركة الدراسات الاستشراقية. ولو تجاهلنا الجوانب العسكرية لتلك الحملة لرأينا تحقق مكاسب علمية مهمة لاسيما ما يتعلق منها بدراسات الاستشراق. فقد ادت الى ظهور استشراق يتميز بموضوعية اكبر وحقائق اقرب الى الواقع. اضف الى ذلك انّ هذه الحملة تعد ذروة اهتمام كثير من المفكرين والعلماء بالشرق. فتضاعف دور المستشرقين خلال القرنين التاسع عشر والعشرين في اعقاب تعاظم الارتباط بين الشرق والغرب في إطار الاستعمار(١٢).

اصبح المستشرقون اكثر جدية خلال هذين القرنين، وذلك لأنّ حدودهم الجغرافية الخيالية أصبحت أصغر، ولاتضاح طبيعة العلاقة بين الشرق واوربا. في وقت كان فيه الاوربيون يبحثون عن اسواق، ومصادر طبيعية، ومستعمرات. وتحول الاستشراق في نهاية المطاف من حوار دراسي الى مؤسسة من مؤسسات

الاستعمار الضرورية(١٣).

ما يمكن الاشارة اليه وكما ذهب الى ذلك ادوارد سعيد، هو التغيير الحاصل في منظومة الاستشراق، حيث يمكن الاشارة بايجاز الى المراحل التالية في إطار ذلك التغيير:

١ ـ الاستشراق الأكاديمي والجامعي.

٢ ـ الاستشراق المسيحي ـ الاوربي (محورية الدين).

٣ ـ الاستشراق العلماني.

٤ ـ الاستشراق السياسي.

وبذلك تغير الاستشراق من ادب السوّاح والمغامرين الى ممارسة تنزع نحو السياسة وتصب في خدمة الدول(١٤).

ومن خلال استنتاج عام يمكن بحث وتناول الدراسات الاستشراقية خلال مرحلتين، يكتسب الاستشراق في كل منهما وجهاً خاصاً:

١ ـ الاستشراق المرتبط بالكنيسة الاوربية. وكان هدفه في هذه المرحلة الحفاظ على العقائد المسيحية وحمايتها من التهديدات المنبعثة من الفكر الاسلامي وما يتميز به من افضلية وتفوق. فأنطبع الاستشراق في هذه المرحلة بطابع الدفاع عن المسيحية وتقديم صورة مشوّهة وغير حقيقية عن الاسلام والفكر الاسلامي، في محاولة جادة لإبعاد الانسان الاوربي عن التقرب من الاسلام والتأثر بما فيه من قيم وحضارة(١٥). ويعمم البعض ـ مثل فؤاد زكريا ـ هذا الهدف على تاريخ الاستشراق كافة، مؤكداً على انّ الهدف من مشروع الاستشراق هو الدفاع عن هويته ووجوده الثقافي(١٦).

ما يمكن قوله عن ثقة هو انّ هدف الاستشراق في المرحلة الاولى الدفاع عن الثقافة والعقائد المسيحية السائدة آنذاك، وحماية الكنيسة ونفوذها.

بتعبير آخر: لقد كُتبت جميع كتابات الاستشراق في شتى المجالات، من اجل

المثقف والمفكر الاوربي، وذلك في فترة زمنية محددة، ولهدف محدد، وباسلوب خاص يسعى لغاية مبطّنة وليس لغاية علمية وموضوعية صرفة. اي للحصول على درع لحماية عقل المفكر الاوربي وعقائده وأفكاره، من الآراء والأفكار الاخرى لاسيما الاسلامية، وكذلك لصدّه عن الانطلاق في طريق متعارض مع المسيحية.

ان هدف الاستشراق في نهاية المطاف هو ألا يخامر ذهن المفكر الاوربي وجود ثقافة وحضارة للدين الاسلامي والمسلمين(١٧).

٢ ـ الاستشراق المرتبط بالاستعمار. ففي اعقاب المرحلة التي كان فيها الاستشراق يتطلع الى داخله ويدافع عن نفسه، بدأت مرحلة استشراقية اخرى متزامنة مع التوسعية الاوربية، اكتسب فيها الاستشراق وجهاً جديداً يتطلع من خلاله الى الخارج، ويصطبغ بصبغة سلطوية الى جانب نزعته المسيحية.

منذ البداية سعى المستشرقون في هذه المرحلة الجديدة، الى تقديم صورة دقيقة عن واقع البلدان التي يدرسونها، كي يكون بامكان الدول الاستعمارية، التعامل مع تلك البلدان وفق واقعها، كي تسهل عملية السيطرة عليها ونهب ثرواتها، اعتماداً على التحاليل والدراسات الاستشراقية(١٨).

اذن من اهم اهداف الاستشراق، التمهيد للسيطرة الغربية على الشرق وإضعاف روح المقاومة لديه. وقد امتد نفوذ الاستشراق حتى الى علم الاجتماع لاسيما في مضمار دراسة المجتمعات غير الاوربية. وتكشف دراسة تاريخ الفكر الفرنسي والألماني والانجليزي خلال القرن التاسع عشر، عن التقارب والالتحام بين دخول الغرب الى دائرة التوسعية الاقتصادية والجغرافية، وظهور نظريات علم الاجتماع الحديث. وعلى هذا الاساس فانّ الفروع الجديدة لعلم الاجتماع ـ بما فيها الاستشراق كأحد فروع علم الاجتماع ـ ليست سوى علم من العلوم الاستعمارية التي تخدم الاهداف الاستعمارية من دون الأخذ بنظر الاعتبار مصالح الشعوب الخاضعة لهيمنة المستعمرين(١٩).

الاستشراق كمشروع او كفرع علمي من فروع علم الاجتماع، يسعى الى تحقيق الكثير من الأهداف التي أهمها:

١ ـ اهداف دينية

كان الاستشراق يهدف منذ البداية الى ايقاف تأثير الاسلام على عالم الغرب، ثم انطلق لخدمة المسيحية والتبشير لها بين المسلمين. اي كان يسعى لتوظيف جهوده ومساعيه لصالح الكنيسة والمستعمرين. وقد تعاونت الكنيسة مع ملوك اوربا في دعم المستشرقين وتقديم الامكانات والتسهيلات، فكان نصف أعمالهم ذا طابع سياسي، والنصف الآخر ذا طابع ديني، اي التبشير بالدين المسيحي والدعاية له بين المسلمين وغير المسيحيين(٢٠).

يعتقد البعض انّ الاستشراق بدأ من خلال نشاطات الرهبان في حقل الترجمة بهدف التعرف على الاسلام. إذا كان لابد من الوقوف على الاسلام وفهم عقائده وأفكاره بشكل واضح، من اجل الانطلاق لحربه والتصدي له. ولذلك بادر رجال الكنيسة الى دراسة الاسلام ايضاً.

كان تأثير الكنيسة على الاستشراق قوياً الى درجة بحيث امتد حتى الى الجامعات. فعلى سبيل المثال، ورد في نص الإيعاز بايجاد كرسي للغة العربية في جامعة كامبريج الانجليزية عام ١٦٣٦، هدفان: الأول تجاري، والثاني التبشير والدعاية للدين المسيحي. فقد جاء في ذلك الايعاز: «جميعنا يعلم ان الهدف من تلك الخطوة (ايجاد كرسي للغة العربية) ليس فقط التوصل الى أدبيات مناسبة وتسليط اكبر ما يمكن من الضوء على دائرة المعرفة، وانما تقديم خدمة مفيدة للملك والدولة عن طريق تقديم معلومات اكبر للتجار، وكذلك لتعظيم الله، وتوسيع نطاق نفوذ الكنيسة، والدعوة للديانة المسيحية، ونشر هذه الديانة بين اولئك الذين يعيشون في الظلام ايضاً»(٢١).

يبدو انّ تأثير الكنيسة على المستشرقين ادى الى انطلاقهم في طريق غير محايد،

ولذلك لم يكن هدفهم في الغالب فتح باب الحوار مع الاسلام والوقوف الصرف على تعاليمه، وانما انطلق معظمهم لرسم صورة قبيحة عن الاسلام لمساعدة الكنيسة في الدفاع عن اتباعها، واحتواء التأثيرات الاسلامية، والحيلولة دون نفوذ العقائد الاسلامية الى قلوب المسيحيين. لذلك لا يتاح فهم ظاهرة الاستشراق إلا من خلال فهم جذوره الكنسية.

٢ ـ اهداف سياسية استعمارية

كرّس الاستعمار ظاهرة الاستشراق لخدمة اهدافه وسعى بقوة ومثابرة لتعزيز هذه الظاهرة ودعمها. لذلك يؤكد كثير من الباحثين عن تزامن التطور السريع لمؤسسات الاستشراق مع ذروة مرحلة التوسعية الاوربية(٢٢).

اذن نجح المستعمرون في استخدام طائفة كبيرة من المستشرقين لتحقيق اهدافهم وفرض سيطرتهم على الشرق، فانبثقت آصرة قوية بين الاستشراق والاستعمار، حتى انخرط بعض المستشرقين في خدمة وزارات الخارجية لبلدانهم كمستشارين وقناصل. فكان رجال السياسة لا يتخذون أي قرار مهم في الشؤون السياسية الخاصة بالعالمين العربي والاسلامي من دون الرجوع اليهم والتشاور معهم(٢٣).

وكان المستشرقون يؤكدون في بعض الأحيان خلال دراسة التاريخ على جوانب وزوايا تصب في صالح الاستعمار، وتساعد على تحقيق برامجه، وتنتهي في نهاية الأمر الى إضعاف العالم الاسلامي وتقييده، والحيلولة دون حركته وحيويته، وإخضاعه. ومع ذلك ليس من الصحيح أن تنسب مثل بعض المفكرين، جميع أفكار الاستشراق الى الاستعمار(٢٤).

٣ ـ أهداف اخرى

للمستشرقين اهداف اخرى ايضاً كانوا يسعون لتحقيقها. لكنها تُعّد اهدافاً ثانوية ولربما هامشية بالقياس الى الهدفين السابقين، ومنها بعض الاهداف

الاقتصادية ـ التجارية الصرفة التي يراد منها معرفة الحاجات الاقتصادية والمتطلبات التجارية لدى الشرق، من اجل ايجاد أسواق فيه(٢٥).

كذلك انبرى بعض المفكرين والمستشرقين لدراسة العالم الاسلامي وعلومه ومعارفه وثقافته لأهداف علمية بحتة من دون ان تستتر خلفها اهداف ودوافع غير علمية.

يعتقد حسن حنفي ان الاستشراق عبارة عن نظرة الى الذات من نافذة الآخر. ويرى انّ الاستشراق القديم ظهر في ذروة التوسعية الاستعمارية الاوربية، وكان الهدف منه جمع اكبر قدر ممكن من المعلومات حول الشعوب التي استعمرها الغرب(٢٦).

وهكذا مع انّ الاستشراق وُلد في مهد ديني وأمضى حياته الاولى في ظل ظروف دينية، لكنه وفي اعقاب تغيير البنية المتحكمة في ثقافة الغرب وفكره، استمر في حياته متطلعاً الى اهداف شتى قد تكون دينية احياناً، وعلمية في احيان اخرى، ونفعية في بعض الأحيان، أو تصب في خدمة الاستعمار(٢٧).

ورغم هذا التفاوت في الأهداف، ظلت الطبقات السفلى للاستشراق تنظر الى الشرق كظاهرة صغرى وتتعامل معه كموجود دوني. فالشرق طالما ينظر اليه الغرب كأجنبي وشريك عاجز. كما ينظر الباحثون الغربيون الى الشرقيين المعاصرين والحركات الفكرية والثقافية الشرقية إما كالأموات الذين ينتظرون ان ينفخ فيهم المستشرقون الروح والحياة، او كنمط من البروليتاريا الثقافية والفكرية التي تنظر الى المستشرقين كحكم واع واصحاب ثقافة أسمى.

صفوة القول هي انّ الشرق غائب دائماً في الدراسات الشرقية، والشخص الوحيد الحاضر فيها هو المستشرق فقط.

يميز ادوارد سعيد بين الاستشراق الخفي والاستشراق الظاهر وينسب جميع تغييرات وتطورات الاستشراق الى الاستشراق الثاني ويعتقد ان الاستشراق الخفي

لم يتغير طوال حياته ويعرّفه بأنه وضع غير شعوري وغير قابل للمس. ويرى ان جميع اولئك الذين كتبوا حول الشرق وقدّموا دراسات فيه بدءاً بـ «رنان» وانتهاء بـ «كارل ماركس»، وكذلك الكتّاب الذين تميزوا بدقة الكبر مثل لين وساسي، وكتّاب الرومانسية والخيال مثل «فلوبر» و«نروال»، وجدوا في الشرق موضعاً بحاجة الى الاهتمام وإعادة البناء، وحتى التحرر والخلاص على يد الغرب.

على هذا الأساس، بالرغم من جميع التغييرات الحاصلة في العالم، والنظريات والآراء العديدة التي قيلت فيه، كان الاستشراق موقعاً منفصلاً عن تيار التقدم الأصلي. كما كانت جميع الصفات والقيم التي نُسبت الى الشرق ـ سواء كانت حميدة او ذميمة ـ مجرد ادوات لاستقطاب اهتمام وعطف الغربيين نحو الشرق(٢٨).

يرى بعض الباحثين انّ هدف الاستشراق هو عين هدف ذلك المهندس العسكري حين دراسة الإمكانات الدفاعية والهجومية للعدو: أي التخريب والتدمير(٢٩).

الاستشراق السياسي من منظار انور عبد الملك هو عبارة عن مجموعة من الباحثين الأكاديميين، والموظفين العسكريين، والمستعمرين، والمبشرين، والصحفيين، والمغامرين، الذين يهدفون الى التعرف على منطقة ما لاحتلالها والنفوذ الى قلوب اهلها، ومن اجل انصياعهم ما امكن للقوة الاوربية(٣٠).

يستشهد ادوارد سعيد بأفكار جان وستليك في كتابه «فصول من القوانين الدولية»، وليوبولد دو سوسور، وتشارلز تامبل، ويقول بأنّ أفكار هؤلاء قائمة على اساس ازدواجية التقدم والتخلف. وهي الازدواجية التي كان لها موقع مركزي في الاستشراق اواخر القرن التاسع عشر.

المستشرقون الغربيون يصفون الشرقيين والامم الاخرى بالمتخلفين والدونيين واللامتمدنين وقليلي العقل. كما ينظرون اليهم من منظار الحتمية وعلم الاجتماع، على انهم اشبه بالمجرمين والمجانين والبؤساء. وأفضل تعبير يصفونهم به هو «الأجانب».

قلّة هم المستشرقون الذين ينظرون الى الشرقيين كأناس ومواطنين. ويعتبرونهم مشاكل لابد من ايجاد حل لها، سواء عن طريق احتلال بلدانهم واستعمارها او عن طريق آخر. وبما انهم عرق محكوم، فلابد من حكمهم والهيمنة عليهم(٣١).

الاستشراق كاسلوب لدراسة الشرق، وكفرع علمي، يقوم على بعض الأسس التي من الضروري الاشارة اليها من اجل الوقوف على ماهية الاستشراق. ومن اهمها:

١ ـ النظرة الى المسيحية الاوربية كمعيار لتقييم الأديان الاخرى بحيث اذا لم تنسجم هذه الأديان مع المقولات الاساسية للديانة المسيحية فلابد من رفضها. اي ان المبدأ في قبولها والاعتراف بها هو مدى انطباقها مع المسيحية السائدة في اوربا.

٢ ـ دراسة المجتمعات الشرقية وتقييم هذه المجتمعات على اساس المعايير المتضادة التي افرزتها التجارب الاوربية.

٣ ـ التعامل مع البشرية وفق نظرة عنصرية تقسمها الى قسمين هما: «نحن» و«الآخرون». وتقسّم شعوب العالم الى: اعراق عليا، وأعراق دنيا. وعلى هذا الأساس انطلق المستشرقون لتبيان خصائص الاوربيين صنّاع الحضارة وأصحاب الإبداع، ودراسة خصائص الآخرين اصحاب الأفكار السطحية والآراء البدائية، حسب تعبيرهم.

٤ ـ اتخاذ التجربة الاوربية نموذجاً ومعياراً للتطور الذي لابد ان يحدث في العالم، والنظر الى تاريخ العالم بأسره من نافذة التاريخ الاوربي.

٥ ـ وجود السطحية والمبالغة والتناقض في النظرة الى الشرق بحيث يضعون ضمن دائرة الشرق كل ما هو غير اوربي، ويُطلقون إسم «الشرق» على جميع المجاميع الثقافية ـ الحضارية (٣٢).

الاستشراق بهذه الأسس والأهداف، تعرض للنقد والاعتراض من قبل عدد

كبير من المفكرين. وانضم الى جوقة المنتقدين كذلك عدد من المستشرقين الغربيين ايضاً الذين اعترفوا ببعض الإشكاليات الموجودة في منحى الدراسات الاستشراقية.

من جانب آخر، هناك تباين في سطح وعمق هذه الانتقادات، إذ ذهب البعض الى رفض الاستشراق بشكل كامل وناصبوه العداء، بينما اعتبر البعض الآخر تلك الإشكاليات جزئية مطالباً بإصلاحها.

يمكن دراسة الاستشراق في اطار التصادم بين الغرب والشرق، حيث تظهر ظاهرة الاستشراق كاستقراء اعدّه الغربيون عن الشرقيين بما فيهم المسلمون(٣٣). ومن الطبيعي ان يوجه بعض المفكرين الشرقيين الانتقاد لهذا الاستقراء. ولا ريب في ان حربة ذلك الانتقاد غير موجهة للمستشرقين الغربيين فحسب، وانما نحو الشرقيين المستغربين الذي يطبقون الأفكار والرؤى الغربية في دراساتهم(٣٤).

بعض المنتقدين يتحدثون بصراحة عن عدم أهلية المستشرقين لدراسة الاسلام والتحدث عنه لأنهم لا يلتزمون بأي معيار من معايير الحياد الضرورية في الدراسات العلمية. فتاريخ الاستشراق منذ ايام الحروب الصليبية التي شنها الغرب المسيحي ضد الاسلام، والاتهامات التي وجهوها للنبي (ص) ورفضهم للوحي والسنة الالهية، وجهلهم باللغة العربية، ودعمهم لليهود ضد المسلمين، امور تكشف بشكل ساخر عن انحيازهم وعدم التزامهم باصول البحث العلمي(٣٥).

يعتقد ايفانز بريتشارد انّ الاستشراق والعلوم الاستعمارية، تصب في خدمة الحكومات الاستعمارية. ويشير كذلك الى الامر التالي وهو: اذا كانت سياسة الحكومات الاستعمارية هي الاستمرار في فرض سيطرتها على المستعمرات عن طريق الزعماء المحليين، فمن الأفضل معرفة هؤلاء الزعماء ووظائفهم وأعمالهم الخاصة في المجتمع، ونطلع على مدى نفوذهم ونوع امتيازاتهم في مجتمعاتهم، لأنه إذا كانت سياسة الدول الاستعمارية ادارة البلدان على اساس قوانينها وتقاليدها، فمن الأفضل ان نعرف طبيعة هذه القوانين منذ البداية(٣٦).

المفكر الفرنسي ماكسيم رودنسون الذي يُعّد من الوجوه المهمة والمؤثرة في

حقل الاستشراق، يتحدث عن دراسات وكتابات اثنين من الأخصائيين في الاسلام وهما هارتمان، وليون كاتياني، ويقول انهما كانا ينظران في دراستها للاسلام والتاريخ الاسلامي، من منظار العامل الاقتصادي فقط. ويوجه رودنسون النقد الى هذين المفكرين ويقول بأنهما قد وقعا تحت تأثير التعاليم السائدة والبنية العلمية المتحكمة آنذاك. ويصف النتائج التي تمخضت عن الدراسات التي قام بها هذا النمط من المفكرين والمستشرقين بالكارثة(٣٧).

يعتقد رودنسون كذلك انّ المستشرقين لا يقتصرون على الاعتقاد بأنّ اوربا هي النموذج الأفضل والمطلوب واثبات التفوق الاوربي، وانما يعتبرون الأدوات والآليات الفاعلة في الحضارة الاوربية ادوات وآليات عامة، ويطبقونه بصورة ميكانيكية دائماً على جميع دراساتهم.

اذن الاستشراق الكلاسيكي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين من وجهة نظر رودنسون،كان متأثراً بالأفكار والرؤى والنظريات التي كانت تفرض نفسها على الاجواء العلمية والاقتصادية والثقافية الاوربية خلال تلك الفترة والتي كانت تقوم على المحورية الاوربية، والمثالية وما الى ذلك(٣٨).

رغم السلبيات التي يثيرها ماكسيم رودنسون على الاستشراق، لكنه يعتقد انه من غير الصحيح تجاهل المعلومات المهمة التي توصل اليها المستشرقون خلال دراساتهم، لأنه حتى اذا لم تتضح الكثير من الامور بفعل التساؤلات الغلط، فلا يمكن انكار تراكم مقدار كبير من المعلومات المفيدة. وهي المعلومات التي تمّ التوصل بها الى اشياء لم يتوصل اليها الباحثون في تلك الفترة(٣٩).

طبعاً يعترف عدد كبير من الكتّاب المسلمين بالأمر التالي وهو انّ المستشرقين كانوا رواداً في الكشف عن كثير من الزوايا الغامضة للتراث الاسلامي وثقافة المسلمين. وأدت الجهود التي بذلها المستشرقون الى ايجاد حركة واسعة انتهت الى اعادة اكتشاف حضارة الاسلام وعلوم المسلمين. وعملت في نهاية المطاف على تحديد مالدى المسلمين من نقاط ضعف وقوة، وما في تراثهم وثقافتهم من مواقع

قوية ومتزعزعة(٤٠).

مع هذا كله يعتقد معظم المفكرين المسلمين انّ حقيقة الاستشراق بالطريقة التي يبينها ادوارد سعيد على الوجه الصحيح، شيء آخر، اي انه اسلوب غربي للسيطرة على الشرق والتحكم فيه(٤١).

الاستشراق تعلم،على صلة وثيقة بالايديولوجية الغربية. فكان قوة متنامية رافقت منذ البداية التطورات المادية والاقتصادية التي شهدها الغرب، وكان يُعدّ نزعة قوية تهدف الى معرفة هذا الموجود المجهول الغريب، اي الشرق. فالشرق كان قوة عاصفة هزّت اركان الغرب(٤٢).

الاستشراق كفرع من فروع العلم، كان مجهزاً بالايديولوجيات العلمية والمعلومات السياسية للقرن التاسع عشر، كالوضعية، والعلمية، والعرقية، والمحورية الاوربية. ولم يكن الاستشراق محايداً قط، وكانت الاساليب المهيمنة عليه، تعبيراً عن وعي الغرب ولا وعيه. ولذلك وقع في فخ الانحياز وسوء النية والأهداف الخفية، وخرج عن مسار العلم المحض(٤٣).

كانت مؤسسة الاستشراق في بعض المواضع، تمثل ذروة التصادم بين الغرب والشرق. فكانت هذه المؤسسة الكبرى المتنامية، عجينة من العداءات والصرعات السياسية. فكان الاستشراق منظومة معرفية تقوم على التمايز الفلسفي والعقائدي بين الشرق والغرب. اي انّ الاستشراق كان يتصور الشرق موضوعاً قد وُجد من قبل ومن اجل الاصطدام به(٤٤).

هذه النظرة السلبية نحو الشرق، أخذت تتنامى بمرور الزمن حتى اصبحت ذات شكل اكثر تبلوراً فيما بعد. واتضحت الروح العدائية للمستشرقين في اعقاب سقوط الخلافة العثمانية، فأخذت الدراسات والكتابات الاستشراقية تعتبر الاسلام ليس عدواً للنصارى فحسب، وانما عدواً للعلم والتقدم والحضارة ايضاً، وتعدّه لوناً من ألوان الرجعية. لذلك كانت تلك الكتابات تحرض المسلمين على التنصل من الاسلام وتؤكد لهم على ان الطريق الوحيد لتحررهم هو الاخذ بثقافة الغرب

والتطبع بطبائعه والتلون بألوانه. ومعنى هذا انّ الكتابات الاستشراقية اصطبغت في نهاية الامر بصبغة سياسية. ورغم بعض خيوط العقلانية والموضوعية في كتابات تلك المرحلة، لكنها كانت سياسية في الغالب، وكانت نقطة بدايتها،معاداة الاسلام ومناهضته(٤٥).

يمكن من خلال استنتاج عام متابعة محورين أساسيين في نقد الاستشراق: الاول على صلة بالمقالة المهمة التي كتبها الكاتب المصري انور الجندي ونشرها في مجلة «ديوجن»الفرنسية عام ١٩٦٣ تحت عنوان «الاستشراق فيازمة»والآخر الكتاب الذي الّفه ادوارد سعيد تحت عنوان «الاستشراق» الذي طبُع عام ١٩٧٨(٤٦).

يرى انور عبدالملك انّ نظرة السوّاح الاوربيين والمبشرين المسيحيين الى الاسلام ـ والتي تُعدّ من المصادر الأساسية المهمة في الدرسات الاستشراقية ـ حاقدة، وكاذبة، ومفتعلة، ومحرّفة الى حد شديد، ومعادية للعقائد الاسلامية(٤٧). ويعتقد ان الاستشراق ينظر الى الشرق نظرة سلبية ومنفعلة، ويصفه بأنه لا يساهم في شيء ويفتقد الى الفعالية والاستقلال والسيادة. وينظر المستشرقون الى الشرقيين كموجودات ينبغي ان تُعرَّف وتحدَّد هويتها من قبل الآخر، لأنها عاجزة عن تعريف نفسها(٤٨).

يعتقد انور عبدالملک انّ المستشرقين لم يهتموا بالقدر الكافي بالتاريخ المعاصر للشعوب الشرقية وتحليل المجتمع الراهن، ويعود ذلك الى هربهم المتعمد من تقديم دراسات في التاريخ الحديث للشرق، لأنّ هذه المرحلة التي تزامنت مع مرحلة الاستعمار، كانت قد شهدت حقيقة باسم العداء للغرب والغربيين، والثورة والانتفاضة ضدهم من قبل الشعوب الشرقية.

من الانتقادات الاخرى الموجهة نحو الاستشراق هي ان معظم المستشرقين كانوا موظفين لدى القوى الاستعمارية، او انّ الدراسات الاستشراقية كانت تُكتب من قبل هؤلاء الموظفين على الأقل. فكان معظم مستشرقي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وحتى مستشرقي القرن العشرين، موظفين في وزارات الخارجية في

الدول الخاضعة للهيمنة الاستعمارية. ويُعدّ المستشرق الفرنسي المعروف «ارنست رينان»، من أهم اولئك المفكرين الغربيين حيث يُعدّ مبرمج المستعمرين الفرنسيين(٤٩).

طبعاً هذه النزعة نحو الاستعمار والتأييد له، لم تكن تقتصر على المفكرين المحافظين،وانما كانت تشتمل ايضاً مفكرين ثوريين مثل ماركس وانجلز. فانجلز كان يعتبر ثورة الامير عبدالقادر الجزائري ضد القوات الفرنسية الاستعمارية، مساع غير مجدية ويائسة للبربرية. بينما يعتبر الغزو الفرنسي حقيقة مهمة وسارة ومفيدة في ازدهار الحضارة(٥٠).

الاستشراق كان يمارس غزواً ثقافياً بدلاً من الغزو الاستعماري المسلح، كان الهدف منه التأثير على روح المجتمع الاسلامي وفكره، من اجل تمزيقه وتشتيت كلمته. واذا كان الاستعمار يعمل بصورة سريعة وذا تأثير سريع على الشعوب المستعمرة، فقد كان الاستشراق يعمل بصورة بطيئة، وكان يمارس عملية التأشير على السلبيات الثقافية وتضخيمها والاستهانة بثقافات الشعوب لاسيما فنونها الفولكلورية وتقاليدها، ومحاولة التأكيد على انّ السنّة الاسلامية ليست سوى تلك الأساطير والخرافات والفولكلوريات غير المنطقية(٥١).

لاريب في ان الاستشراق واقع تحت التأثير المباشر للمصالح السياسية للمستعمرين وقد نما في ظل تلك السياسة. ولاريب ايضاً في انّ تلك المصالح منبعثة من النزاعات والتعليمات العرقية التي تؤكد على التفوق الاوربي، وتتهم الاسلام بالتعصب والسلوك غير المنطقي واللاعقلي ومعاداة المعرفة العلمية(٥٢).

العديد من المنتقدين يعتقدون انّ العلوم الانسانية ـ بما فيها شتى حقول الاستشراق ـ واقعة تحت خدمة الأهداف الاستعمارية، وانّ هناك صلة وثيقة بين الاثنين منذ القرن التاسع عشر، ويقولون بأنّ هدف تلك الدراسات،الحفاظ على الوضع المتخلف والرجعي للمجتمعات، من اجل استمرار هيمنة الاستعمار، وسرقةثرواتها وطاقاتها(٥٣).

يعترف السوّاح والمستشرقون بوجود علاقة قائمة بينهم وبين المستعمرين، ويعتبرون الاستشراق ارتباطاً عضوياً بين الكتاب والباحثين والمؤسسات الاستعمارية. والنزعة نحو معرفة الشرق، لم تكن هدف اهم من امتداد الامبراطوريات الاستعمارية واتساع نفوذها الى ماوراء البحار(٥٤).

يواكب الاستشراق المستعمرين في اضعاف المقاومة المعنوية للمسلمين والتشكيك في عقائدهم ومبادئهم الدينية والفكرية، كي يسهل على الاستعمار اضفاء ثقافته ومناهجه على المسلمين، واخضاعهم بالتالي لسطوته(٥٥).

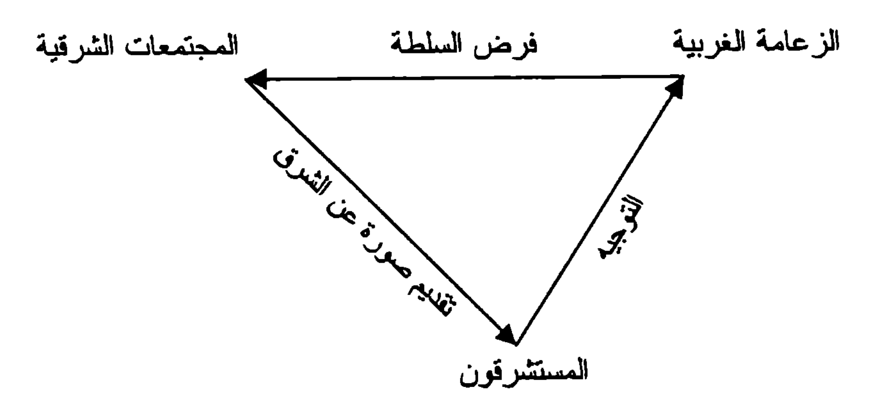
يسعى الاستعمار للحيلولة دون ظهور اي اتحاد او تضامن اسلامي من خلال تحريف الاسلام بواسطة صياغة مفاهيم فارغة لكنها طنّانة كالاصولية،والارهاب، واثارة الاختلافات الدينية والطائفية والقومية والعرقية. وقطع المستعمرون خطوات متقدمة في اثارة مشاعر الانفصال،فاستطاعوا السيطرة على المسلمين(٥٦).

كانت الأفكار، والمؤسسات، والشخصيات ذات الصلة بالاستشراق خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تؤلف جزءاً مهماً من المرحلة الاولى لأعظم عصر استعماري في التاريخ. ومع نهاية الحرب الكونية الاولى، استعمرت اوربا نحو ٨٥٪ من سطح الكرة الأرضية. وليس بعيداً عن الحقيقة اذا قال البعض ان الاستشراق جانب من جوانب الامبريالية ووجه من وجوهها المتعددة. فقد شمّر الاستشراق عن ذراعيه لصناعة لغة وهوية ميتتين للشرق، وسعى في ذلك لتمهيد الطريق للعسكريين والساسة والموظفين والبيروقراطيين الاستعماريين(٥٧).

اذن كان الاستشراق وتراثه، والمستشرقون، دليلاً للمستعمرين الى طرق الشرق المتعرجة، من اجل فرض سلطانهم وحكمهم عليه. فمعرفة الشرقيين تسهل عملية الاستيلاء عليهم واخضاعهم. فالمعرفة مصدر للقوة، والقوة الاكبر بحاجة الى معرفة اكبر. ولذلك يمكن مشاهدة نوع من الحركة الديالكتيكية ذات الاتجاهين بين المعلومات من جهة وبين القوة من جهة اخرى، حيث يمثل الاستشراق ابرز النماذج على هذا الصعيد(٥٨).

كان المستعمرون بحاجة الى الاستشراق من اجل فرض سيطرتهم على الشرق، وتذليله، وإضفاء الشرعية على تلك السيطرة، كي يعلموهم طرق فرض السلطة على الشرقيين من جهة، وليقدّموا عن الشرقيين صورة الضئيل الكسل التافه، ويعرّفونهم بأنهم كائنات أُريد لها أن تُحكم لا أن تَحْكم.

يمكن التعبير عن الارتباط بين المستشرقين والاستعمار، والخدمات التي قدّموها للدول الاستعمارية، في الشكل الآتي:(٥٩).



فالمستشرقون ومن خلال دراسة المجتمعات الشرقية يقدمون صورة عنها، ثم يقدمون على اساس تلك الصورة التوجيه والنصح الى الزعامات والقيادات الغربية، من اجل فرض سلطتها على المجتمعات الشرقية.

اذن حتى لو سعى الاستشراق الجديد الى تقديم صورة واقعية عن الامم والمجتمعات الشرقية، لكنه يخفي خلف تلك الصورة هدفاً آخر يتمثل في خدمة البلدان الاستعمارية.

وفي القرن العشرين،لعب الاستشراق دوراً في سيطرة الغرب على العالم من خلال آليتين: الاولى، استخدام الامكانات الجديدة للمعرفة والعلم والتقنية ووسائل نشرها كالمدارس والجامعات والمطبوعات، من اجل اعادة بناء الذهنية الشرقية ومزجها بثقافةالغرب بحيث تشعر هذه الذهنية انهاشبيهة بالذهنية الغربية،

فتفتح الباب بوجه قيمها ومبادئها.

الثانية، قيام بعض المستشرقين بمهام تخرج عن دائرة التفكير والعلم، بحيث تمهّد الارضية لتحقيق اهداف الدول الاوربية في السيطرة على البلدان الاخرى(٦٠).

اذن تكرست تلك الدراسات لخدمة الأهداف غير العلمية، واستخدمت اطراً غير علمية. ومع انهاتوصلت الى بعض النتائج المفيدة ونجحت في اكتشاف جزء مهم من حقائق البلدان الشرقية لاسيا على صعيد ثقافتها وحضارتها، غير ان تلك الحقائق لم توجّه نحو الاهداف العلمية الصرفة(٦١).

من بين الحقول التي اهتم بها المستشرقون، والتي كانت تبدو مفيدة للتعبير عن مدى حيادهم العلمي ونسبة علمهم بالديانة الاسلامية وسلامة استنباطاتهم، هو حقل علوم القرآن والحديث.

المستشرقون الّفوا الكثير من حقل العلوم القرآنية والحديث والفقه الاسلامي. ولربما يمكن القول انّ جل كتاباتهم، كانت في هذا الحقل بالذات. وانبرى هؤلاء لايضاح الآيات المتشابهة والقراءات الشاذة والنادرة، والتأويل المتطرفة للقرآن، وتبيان الاختلاف في وجهات نظر المفسرين وما الى ذلك. وكان اسلوبهم يقوم على التشكيك وتشويش المعارف والمعلومات.

كانت كتاباتهم في الفقه الاسلامي تقوم على معارضة هذا الفقه، مدّعين انّ الاستنباطات الفقهية قد توقفت، لأن الاحكام الاسلامية كانت فاعلة لفترة محددة، ثم أُغلق باب الاجتهاد الى الأبد. وعلى هذا الاساس ينبغي على المسلمين في العصر الحديث أن يأخذوا احكامهم الجديدة من مصدر آخر غير الاسلام، اي من القوانين الغربية(٦٢).

لربما يعود هذا الفهم الخاطئ للاسلام والفقه الاسلامي، الى عجزهم عن فهم اللغة العربية، ودلالاتها اللغوية، وعلوم اللغة العربية(٦٣). وقد بلغ بهم الجهل باللغة العربية وعلومها درجة. بحيث يتجاهلون أحياناً بعض مسلمات اللغة العربية والقرآن.

فالمستشرق «جوزيف شاخت» كان يجهل اللغة العربية وضروراتها البلاغية، لذلك كان يؤكد على قصة «الغرانيق» ويعتبرها قصة ذات واقع تاريخي، بينما يؤكد علماء اللغة العربية وفقهاؤها على استحالة حدوث مثل هذا الحدث، ويعتبرونه ضعفاً لغوياً لا يمكن ان يخفى على المشركين العرب الذين كانوا أصحاب اللغة العربية. ثم انّ اسلوب السورة وحتى من بعد تلك الآيات التي يزعمونها، يأخذ طابع مهاجمة الاصنام والمشركين، وهو اسلوب لا يلتقي مع تلك الآيات المفتريات(٦٤).

مونتغمري واط، يؤكد على ان نظرة المسلمين الى المسيحية نظرة ودية وجيدة، ويعتقد ان كثيراً من الآيات المدنية التي توجه الانتقاد الى اليهود والنصارى، انما تقصد في انتقادها، النصارى بالذات، كما في الآيات ١٠٥ و١١١ و١١٤ ـ ١٢٠ من سورة البقرة، والآيات ٦٠ ـ ٦٧ من سورة آل عمران.ويزعم ان بعض الآيات قد أُعيد النظر فيها فيما بعد اما من قبل المسلمين او من قبل الرسول نفسه، كي تُطلق على اليهود وعلى النصارى معاً(٦٥).

هذا الزعم الذي يزعمه واط، ثقيل جداً على المسلمين الذين يعتبرون القرآن نصاً الهياً ثابتاً لا يقبل التحريف والتغيير. غير انه امر لا يحظى بمثل هذه الأهمية لدى المستشرقين، لأن القرآن من وجهة نظرهم قابل لاعادة النظر وحتى للتحريف، وانه كتاب من تأليف الرسول. ومن الواضح انّ مثل هذه النظرة ستفرز عواقب وخيمة على التعاليم الاسلامية(٦٦).

نظرة المستشرقين الى الفقه، تعاني هي الاخرى من هذا النمط من العيوب والمثالب وسوء الفهم. فهؤلاء يعتبرون الفقه والشريعة الاسلامية، قد إبتدءآ بكلمات وأحاديث النبي، ثم عمل الفقهاء على تكاملها. لذلك يعبرون عن فقه الشريعة الاسلامية بالفقه المحمدي (Mohammadan Law)، للتأكيد من خلال هذا التعبير على بشرية هذا الفقه ونفي الطابع الوحياني عنه. غير انّ الشريعة الاسلامية ترفض بالأساس صفة الانسانية والبشرية، وتعتبر الاسلام شريعة ليست خاصة

بزمان او مكان معين، ولا وليدة أفكار فردية خاصة، وانما هي نتاج وحياني الهي لجميع الناس ولكل مكان وزمان(٦٧).

قدّمت معلومات الاستشراق تفاسير مختلفة عن الاسلام وجذوره. ولوكان المستشرق مفكراً علمياً ومنصفاً، لذهب على اقل تقدير الى القول بأن الاسلام مزيج من المسيحية واليهودية والديانة الزرادشتيه(٦٨).

اما اذا كان المستشرق منحازاً وغير منصف، فلن تكون كتاباته عن الاسلام لا علمية ولا موضوعية وانما مغرضة وباطلة. لذلك نرى المستشرق «سبرينغر» يقول:

«الاسلام آراءالحادية أملاها الشيطان. ورسول الاسلام المزيف ثرثار وكذاب ولص وساحر وشهواني ورئيس فرقة من قطاع الطرق وقد أصيب بجنون العظمة وقد مات في ذروة السكر.... والمسلمون فئة متوحشة غير متمدنة لا غير»(٦٩).

لم يقدم المستشرقون المعاصرون صورة حقيقية للرسول الاكرم محمد (ص)، وقد سلكوا طريقاً ضالاً نظراً لجهلهم باللغة والثقافة العربيتين. وحتى اذا ما اراد البعض ان يرسم صورة حسنة لرسول الاسلام، فانه يرسمه بطريقة وكأنه يتحدث باللغة الألمانية او الفرنسية او الانجليزية، ولا يشاهد في كلماته أي أثر للعقلانية ولا لثقافة الاسلام واللغة العربية(٧٠).

الاستشراق اذن افراز من افرازات الكنيسة. فالكنيسة التي شعرت انهامهددة من قبل الفكر الاسلامي، رأت من الضروري مواجهة هذا الفكر وتحريف تعاليمه وتشويه صورته، من اجل ان تحد من اقبال المسيحيين عليه. فكانت هذه العملية بحاجة الى معرفة الشرق واعداد تقارير بشأنه.

لكنّ الذي ادى الى استمرار الاستشراق حتى في اعقاب زوال السطوة الكنسية وظهور العلمانية في اوربا، هو حاجة الاستعمار الى معرفة بلدان الشرق التي كانت اغنى واوسع المستعمرات الغربية، من اجل السيطرة وفرض هيمنته عليها، وكذلك هناك سبب آخر يتعلق بنظرية المعرفة والذي تزامن مع مرحلة التنويرية. فقد ظهر

مفهوم الـ (Objet)، الذي كانت لديه القابلية على معرفة وفهم كل شيء، وكذلك قابلية صقل جميع المفاهيم. فكان على كل شيء ان يخضع لقوة هذا المفهوم الظاهر حديثاً، ويتحول الى (Sujet). ولم تكن حركة تحويل العالم الى، تشمل العالم الطبيعي وغير الانساني فحسب، وانما تشمل حتى الانسان ايضاً. فأصبح علم الانسان حقلاً معرفياً جديداً من اجل ان يدرس الانسان الاوربي الحديث، الاناس «الآخرين» باعتبارهم موضوعاً او (Sujet). ولهذه الفكرة جذور في مفهوم المحورية الاوربية[1] والذي كان يختفي خلف الحداثة الاوربية، ويُعدّ الموجِّه لها.

هذه المحورية او المركزية الاوربية، هي التي دفعت الاوربيين لدراسة الشرق واكتشافه، بل وحتى «اختراعه». فكأنّ الشرق لم يكن له وجود قبل ذلك، غير انّ الغرب المسيحي هو الذي اوجده من كتم العدم الى ضوضاء الوجود. وكذلك كأنّ الشرق كان عنصراً من عناصر الطبيعة كالراديوم، والصوديوم، او حشرة من الحشرات التي تمّ اكتشافها من قبل الغرب.

المفهوم الآخر الذي كان مختفياً خلف الحداثة، وعمل لا شعورياً على تشجيع الاستشراق، هو مفهوم التقدمية[2] الهيغلي الذي يعتبر اوربا ذروة المدنية المعاصرة، ولابد للمدنيات الاخرى ان تصل عاجلاً ام آجلاً الى نفس الموضع الذي تقف عليه اوربا.

انطلق المستشرقون لدراسة الحضارات والمدنيات الشرقية انطلاقاً من الفكرة السابقة، وتوصلوا الى النتيجة التالية وهي انّ هذه الحضارات قد توقفت ولا تستطيع بمفردها ان تسلك طريق الغرب، ولابد للاوربيين ان يأخذوا بزمامها ويقودوها نحو طريق الحضارة والتمدن.

يقف خلف هذه الفكرة، لون من التبشير المسيحي. في الفترة التي كانت فيها الكنيسة تسيطر على نظرية المعرفة في اوربا، كانت مهمة المبشرين النصارى

---

(1) Ewo - Centrism.

(2) Progresism.

والمستشرقين، اعداد الارضية لخروج غير الغربيين (الشرقيين)، من ظلام غير النصرانية (لاسيما الاسلام) الى نور النصرانية! وحينما ولّى عهد السيطرة الكنسية وحلّت محلها العلمانية، كان ينبغي على المستشرقين العلمانيين القيام بنفس تلك المهمة في النظام المعرفي الجديد، اي نقل الحضارة العصرية الى العالم غير العصري، ونقل الحداثة الغربية الى العالم غير الغربي، لأن هذا يمثل مقتضى التقدمية الحديثة. لكنهم من خلال هذا التعامل، ينظرون الى الشرق كموضوع او (Sujet) بمستوى الطبيعة وأقل شأناً منهم.

المستشرقون ـ وكما يقول ادوارد سعيد تأسياً بفوكو ـ يبحثون الشرق بمستوى المجرمين والمجانين والنساء، كموضوع من مواضيع العلم، وكأفراد بحاجة الى مراجعة في التربية واعادة في البناء. وكما انّ المجانين كانوا سبباً وموضوعاً لظهور علم النفس وعلم الطب النفسي الحديث،كذلك اصبح الشرق موضوعاً لعلم باسم الاستشراق، ينبري المستشرق من خلاله لدراسة الشرق كموضوع من خلال استخدام الاساليب التجريبية بطريقة من المفروض ان تكون محايدة. اي ان الشرق لم يكن في هذه العملية، سوى موضوع فحسب.

من جانب آخر، التناول الغربي للشرق، وضع الشرق والنساء في مستوى واحد. فكان الغرب ينظر اليهما من موقع الاستعلاء والأبوية والرجولية، ويرى انهما يستحقان الفتح، والرعاية، والتربية. وصاغ بشأنهما حواراً ذا طابع جنسي تبلور في الروايات والأدب القصصي.

الشرق من وجهة الاستشراق والغرب، سواء كان موضوعاً منفعلاً او جنساً مختلفاً وضيعاً، لا يستطيع ان يتحدث عن نفسه، لذلك يتحدث المستشرقون نيابة عن الشرقيين الى ان تحصل لديهم القابلية في يوم ما للتحدث عن انفسهم.

من جانب آخر، المستشرقون يهدفون الى اعادة بناء وتربية الشرق كأمر غير طبيعي بالقياس الى الغرب، وجعله عادياً وطبيعياً. وبذلك يضع الاستشراق ذريعة نظرية في يد الدول الاستعمارية لاستعمار الشرق.

هوامش الفصل الرابع:

١ ـ نصر محمد عارف، التنمية السياسية المعاصرة، الولايات المتحدة الأمريكية، فيرجينيا، هيرندن، ١٩٩٢/١٤١٢، ص١١٧.

٢ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: ادوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال ابو ديب، بيروت، ١٩٨١؛ ايضاً راجع: محمد الدسوقي، المسار التاريخي وتقييم الاستشراق، ترجمة محمود رضا افتخار زاده، طهران، هزاران، ١٩٩٧.

٣ ـ راجع: محمد اركون وآخرون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، بيروت/ لندن، دار الساقي، ٢٠٠٠.

٤ ـ ادوارد سعيد، سابق، ص ٣٩.

٥ ـ احمد سمايلوفتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٧٠ ـ ٧١.

٦ ـ ادوارد سعيد، سابق، ص ٨٠.

٧ ـ نصر محمد عارف، سابق، ص ١١٥.

٨ ـ عبدالله محمد الامين النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية، الولايات المتحدة الامريكية، فيرجينيا، ١٩٧٧/١٤١٧، ص ١٧ ـ ١٨.

٩ ـ يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق،ترجمة عمر لطفي العالم، دمشق، دار قتيبة، ١٩٩٦، ص ١٤ ـ ١٥.

١٠ ـ ابراهيم الفيومي، الاستشراق رسالة الاستعمار، ص ١٤١.

١١ ـ انور عبدالملك،«الاستشراق في ازمة»، الفكر العربي،العدد ٣١،آذار ١٩٨١،ص ٦٧.

١٢ ـ نفس المصدر.

١٣ ـ ادوارد سعيد، سابق، ص ١٠٠.

١٤ ـ خليل احمد خليل، الفكر العربي، ص ٥٨.

١٥ ـ نصر محمد عارف، سابق، ص ١١٧.

١٦ ـ نفس المصدر، ص ١٣١؛ ايضاً راجع: فؤاد زكريا، «نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة، دراسة في المنهج»، مجلة فكر الدراسات والأبحاث، العدد ١٠، ١٩٨٦، ص ٣٥ ـ ٤٧.

١٧ ـ نصر محمد عارف، ص ١٣١، نقلاً عن محمود شاكر، المتنبي، رسالة في الطريق الى ثقافتنا، القاهرة، كتاب الهلال، اكتوبر ١٩٨٧، ص ٩٢.

١٨ ـ نصر محمد عارف، سابق، ١١٩.

١٩ ـ نفس المصدر، ص ١٣٣٣.

٢٠ـ نجيب العقيقي، المستشرقون،مصر، دار المعارف، ١٩٦٥، ج ٣، ص ١١٥٦ ـ ١١٥٧.

٢١ ـ محمد حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري،سلسلة كتاب الامة، قطر، صفر ١٤٠٤، ص ٣٠.

٢٢ ـ كمثال، راجع: ادوارد سعيد، سابق، ص ٧٢.

٢٣ ـ نفس المصدر، ص ٢٤٤؛ محمد حمدي زقزوق، سابق، ص ٤٧.

٢٤ ـ السيد محمد الشاهد، «الاستشراق ومنهجيةالنقد عند المسلمين المعاصرين»، مجلة الاجتهاد، العدد ٢٢، السنة ٦، شتاء ١٩٩٦، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

٢٥ ـ محمد حمدي زقزوق، سابق، ص ٧٤.

٢٦ ـ حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، بيروت، الموسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠، ص ٢٤.

٢٧ ـ عجيل سالم النشيمي، المستشرقون ومصادر التشريع الاسلامي، الكويت، ١٤٠٤/١٩٨٤، ص ١٠.

۲۸ ـ ادوارد سعيد، سابق، ص ۲۱۷.

۲۹ ـ زهر الدين،الاسلام والاستشراق،بيروت، دارالندوة الجديدة، ۱٤۱۲هـ،ص ۱٦٤.

۳۰ ـ انور عبدالملك، سابق، ص ۷۳.

۳۱ ـ ادوارد سعيد، سابق، ص ۲۱۸.

۳۲ ـ نصر محمد عارف، سابق، ص ۱۲۱ ـ ۱۲۵.

۳۳ ـ هاشم صالح، ص ۷.

۳٤ ـ Alain Roussillon في: محمد اركون وآخرون، سابق، ص ۱۸۹؛ عبدالله محمد الأمين النعيم، سابق، ص ۲۱۵.

۳۵ ـ محمد اركون وآخرون، سابق، ص ۱۹۰، نقلاً عن جريدةالنور، ۱۰/۱۰/۱۹۸٤، ص ۱۰.

۳٦ ـ ايفانز بريتشارد، الانثروبولوجيا الاجتماعية،ترجمةاحمد ابوزيد، القهرة، ۱۹۸۰، ص ۱٦۲، نقلاً عن محمد احمد امزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، الولايات المتحدة الامريكية، فيرجينيا، هيرندن، ۱٤۱۲ / ۱۹۹۱، ص ۱٤۹.

۳۷ ـ مكسيم رودنسون، «الدراسات العربية والاسلامية في اوربا»، في: محمد اركون وآخرون، سابق، ص ٤۸.

۳۸ ـ نفس المصدر، ص ٤۹ ـ ۵۰.

۳۹ ـ نفس المصدر، ص ۵۱.

٤۰ ـ عجيل سالم النشيمي، سابق، ص ۹.

٤۱ ـ ادوارد سعيد، سابق، متفرقة.

٤۲ ـ زهر الدين، سابق، ص ۸۸.

٤۳ ـ حسن حنفي، سابق، ص ۲۵.

٤٤ ـ زهر الدين، سابق، ص ۸۹.

٤۵ ـ عجيل سالم النشيمي، سابق، ص ۲۰ ـ ۲۱.

٤٦ ـ هاشم صالح، سابق، ص ٧.

٤٧ ـ أنور عبد الملك، سابق، ص ٧٦ ـ ٧٧.

٤٨ ـ ابراهيم الفيومي، سابق، ص ١٨١.

٤٩ ـ انور عبد الملك، سابق، متفرقة؛ محمد أركون وآخرون، سابق، ص ٣٦.

٥٠ ـ بريان تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق، بيروت، مؤسسة الابحاث الجامعية، ١٩٨١، ص ٢٥ و ١٠٠ و ١٢٠.

٥١ ـ ابراهيم الفيومي، سابق، ص ١٠٨.

٥٢ ـ زهر الدين، سابق، ص ٨٨.

٥٣ ـ حسين فهيم، قصة الانثروبولوجيا، الكويت: سلسلة عام المعرفة، ص ١٧٢.

٥٤ ـ بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٣٦٧؛ مصطفى نصر مسلاتي، الاستشراق السياسي في النصف الاول من القرن العشرين، طرابلس (ليبيا)، دار اقرأ، ١٩٨٦، ص ٢٦٧.

٥٥ ـ زهر الدين، سابق، ص ١٠٧.

٥٦ ـ ابراهيم الفيومي، سابق، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

٥٧ ـ ادوارد سعيد، سابق، ص ١٤٥.

٥٨ ـ نفس المصدر، ص ٦٨ ـ ٧٠؛ محمد حمدي زقزوق، سابق، ص ٨٤.

٥٩ ـ الان روسيون، سابق، ص ٢٠٢.

٦٠ ـ احمد ابو زيد، «الاستشراق والمستشرقون»، مجلة عالم الفكر، الكويت: عدد خاص بعنوان دراسات اسلامية، ١٩٨٤، ص ٨٥ ـ ٨٦.

٦١ ـ محمد محمد امزيان، سابق، ص ١٥٠.

٦٢ ـ عجيل سالم النشيمي، سابق، ص ٢٢ ـ ٢٣.

٦٣ ـ نفس المصدر، ص ٩.

٦٤ ـ نفس المصدر، ص ٣٣ ـ ٣٤؛ لمزيد من المعلومات بهذا الشأن، راجع: مروان عبد

الصبور شاهين، الاستشراق والقرآن العظيم، ترجمة مروان عبد الصبور شاهين، القـاهرة، دار الاعتصام، ١٩٩٤.

٦٥ ـ نقلاً عن النعيم، سابق، ص ٢٦ ـ ٢٧.

٦٦ ـ نفس المصدر.

٦٧ ـ عجيل سالم النشيمي، سابق، ص ٢٦ ـ ٢٧.

٦٨ ـ ابراهيم الفيومي، سابق، ص ٣٣٧ ـ ٣٥٩.

٦٩ ـ عبد الحليم محمود، اوربا والاسلام، بيروت، المكتبة المصرية، ص ٨٩.

٧٠ ـ نفس المصدر، ص ١٠٦.

الفصل الخامس

العلمانية

كثير من المؤشرات تشير الى وجود نزعات دينية لدى الناس سواء ارادوا ذلك ام لا. فالقبائل البدوية التي عاشت ما قبل التاريخ كانت تعبد الطبيعة وشتى مظاهرها اعتقاداً منها بأنها ذات روح وحياة. وظهرت منذ فجر الحضارة البشرية اديان كثيرة تطور كل منها بشكل معقد جداً. اي ان التدين كان يمتد ويتجذر في شتى جوانب حياة الانسان بحيث يظهر تأثير التعاليم الدينية على معظم سلوكياته.

ولم تُستثن السياسة ـالتي تُعّد أهم ظواهر الفكر والعلاقات البشرية ـ من هذه القاعدة ايضاً، وهناك اواصر وثيقة بين الدين والسياسة. فالأديان الالهية ـلاسيما الاسلام ـ قدّمت التعاليم الحكومية، بل وحتى نوع الحكومة وشكلها. غير انّ التغييرات الهائلة التي طرأت على عالم الغرب في العصر الحديث وهيمنة العلمانية المسيحية او انفصال الدين عن السياسة، امر ادى الى تهديد العلاقة القائمة بين الدين والسياسة.

سعى الغرب الجديد من خلال رفض العلاقة بين الدين والسياسة والفصل بين الاثنين، الى تحديد تدخل الاديان الالهية في شتى جوانب السياسة، وإحلال التعاليم

العلمانية محل التعاليم الدينية. ورغم ذلك لا يمكن نكران وجود علاقة بين الديـن والسياسة حتى في عالم الغرب.

الغزو الثقافي الغربي الذي طال أبعد مناطق العالم بما فيها العالم الاسلامي، اخذ يروّج لفكرة انفصال الدين عن السياسة، ويحرض على ضرورة عدم تدخل كل منهما في شؤون الآخر. لذلك لابد من القاء نـظرة اجمـالية عـلى تـاريخ العـلمانية وجـذورها والأسس التي تـقوم عـليها في الغـرب، وكـيفية دخـولها الى عـالمنا الاسلامي.

تعريف العلمانية Secularism

كلمة (Secular) مشتقة من المفردة اللاتينية (Saeculum) او (Saecularum) بمعنى القرن. ويشير التعبير الأعم لهذا المفهوم الى كل شيء يتعلق بهذا العالم. والمـصدر الفرنسي لهذه المفردة اي (Laicite)، مشتق ايضـاً من الكـلمة اليـونانيـة Laicus بمعنـى العوام فـي مـقابل رجـال الديـن. وأُشـير في مـعجم وبسـتر الى مـفردة Saecul(um) باللغة اللاتينيـة المتأخـرة بمعنى الديـن العالمي والدنيويـة في مقابل الاخرويـة.

في الاستخدام الاول لهذه المفردة في العصر المسيحي(١)، أُشير الى استخدامها في القرن الثالث الميلادي في وصف رجل الدين المدني[1]، اي رجل الديـن الذي تخلى عن الحياة الرهبانية في مقابل رجل الدين الرهباني[2].

يقول الباحث الديني براين ر. ويلسون بهذا الشأن: اول مـا اسـتخدم تـعبير العلمنة في اللغات الاوربية، كان في معاهدة وستفالي عـام ١٦٤٨، والمـراد بهـا توضيح ووصف نقل الاراضي التي كانت تحت اشراف الكنيسة، ثم اصبحت تحت

---

(1) Secular Clergy.

(2) Monastic Clergy.

سيطرة القوى السياسية.

وكان تعبير الدنيوي او غير الديني (Secular) متداولاً بين الناس آنذاك. وكان التميز بينه وبين تعبير المقدس والديني (Sacred)، يوحي بتفوق وأفضلية الامور والمفاهيم المقدسة أو الدينية(٢).

ظهرت خلال التاريخ أشكال متعددة لمفردة (Secular)، لكنّ استخدامها في صيغة (Secularism)، يعود الى القرن التاسع عشر. واستخدم جورج هوليوك[1] ـوكان من انصار روبرت اوفن ـ الذي كان يهدف الى القضاء على خرافات الديانة المسيحية واصلاحها، هذا الاصطلاح بمعنى: «رؤية ذات صلة بالقضايا والامور القابلة للاختبار عن طريق تجربة الحياة»(٣). ومن الواضح انّ هذا الاصطلاح يكشف عن نزعة فكرية وسياسية واجتماعية. بل يعبّر بشكل عام عن مذهب ايديولوجي يتوفى مجابهة الاعتقادات والانتماءات الدينية في الميدان السياسي ـ الاجتماعي.

بما أنّ مفردة (Secularism) قد دخلت الى العالم الاسلامي قادمة من عالم الغرب الحديث، فقد استخدمت بمعان عديدة ومختلفة في اللغات الاسلامية لاسيما الفارسية، والتركية، والعربية.

فيُعبَّر عنها باللغة الفارسية بالدنيوية، واللادينية، والعُرفية، والهرب من الدين، وفصل الدين عن السياسة. وأصبحت هذه المفردة اكثر تجذراً في اللغة التركية بعد قيام كمال اتاتورك بالغاء الخلافة العثمانية وتأسيس نظام علماني. لذلك يعبَّر عنها في اللغة التركية بالاصطلاح الفرنسي «لائيسيسم»[2]. ويمكن انّ تُعدّ «الكمالية»، التعبير التركي عن العلمانية(٤).

---

(1) George J. Holyooke.

(2) Laicism.

اصول الـ Secularism واختلافها عن الـ Secularization

الـ Secularism، إصطلاح ايديولوجي يبلّغ ويدعو للفكر الدنيوي او العلماني. اما اصطلاح الـ Secularization فهو عبارة عن نفس عملية فصل الدين عن السياسة والدنيا، وحذفه من وعاء العقل والتعاليم العقلية.

يقول ويلسون بهذا الشأن:

«عملية فصل الدين عن السياسة (Secularization)، تتصل اساساً بعملية نقصان وزوال النشاطات، والعقائد، والاساليب، والمظاهر الدينية والتي تتلازم غالباً مع سائر عمليات تغيير البناء الاجتماعي إما كنتيجة غير مطلوبة، او فجائية لهذه العمليات. في حين ان الـ (Secularism) او الدنيوية او القول بإصالة الدنيا، فهي عبارة عن عقيدة وايديولوجية. والقائلون بهذه الايديولوجية يرفضون ويخطّئون جميع أشكال الاعتقاد بالامور والمفاهيم الماوراء طبيعية والوسائط والأعمال الخاصة بها. ويدافعون عن الاصول غير الدينية والمضادة للدين على اساس انها ركيزة للاخلاق الفردية والنظام الاجتماعي»(٥).

للعلمانية او الدنيوية (Secularism) اصول متعددة. ولكن لو أردنا تبيانها بشكل عام ينبغي ان نقول بأنها رؤية تنفي بوعي جميع أشكال الاعتقاد بالامور الماوراء طبيعية والعوامل المتصلة بها، عن الحياة الاجتماعية، وتعتقد انّ الاصول غير الدينية تمثل اساس الاخلاق الفردية والاجتماعية. وعلى هذا الاساس يُعّد فصل الدين عن الميدان السياسي ـ الاجتماعي، اهم خصائص العلمانية.

بعض المفكرين مثل «هميلتون» يتحدثون عن اصول اخرى للعلمانية مثل: انسجام الناس مع هذا العالم، واصطباغ الحدود السابقة للعقائد الدينية بصبغة انسانية، وانتزاع القدسية من العالم والانطلاق من المجتمع المقدس ـ القيمي الى المجتمع الدنيوي ـ المقدس(٦). قد يجعل البعض من العقلية وتقدم العقل على النقل

ورفض تقدم ومرجعية الدين كأصل آخر من اصول العلمانية. ويُرفض في هذا التعريف اي تقدم لامور ماوراء الطبيعة على العقل.

اذن من ابرز اصول العلمانية هو انفصال الدين عن الحياة العامة، اي لا يحق للدين التدخل في الميدان السياسي ولا يمكن تحمل تدخل الدين فيه. وهذا التفسير القائم على الانفصال[١]، يشير الى ان الحكومة ليس بمقدورها ان تساند أي دين في المجتمع او تمنعه. وهناك تفسير آخر لانفصال الدين عن السياسة يقوم على الحيادية[٢]، فيرى عدم وجود انفكاك مطلق بين الدين والدولة، ويؤكد على تعامل الحكومة الحيادي مع الأديان الموجودة في المجتمع. وطبقاً للتفسير الأول لا يحق للحكومة ان تسمح لأي دين بمزاولة نشاطات وأعمال اجتماعية. اما طبقاً للتفسير الثاني، فلابد للحكومة ان تراعي جانب الحياد وعدم الانحياز في حجم المساعدة التي تقدمها للأديان الموجودة في المجتمع او في حجم النشاطات التي تسمح بها لتلك الأديان(٧).

اسس العلمانية في المسيحية والغرب

قلنا انّ العلمانية انبثقت من قلب المجتمع الغربي وترعرعت في أحضانه. لذلك من الضروري تقييم خلفية ظهور انفصال الدين عن السياسة في الغرب، من اجل الوقوف بشكل افضل على اسس العلمانية ومقوماتها. والحقيقة هي ان العوامل التي تكمن خلف ظهور العلمانية كثيرة جداً، حيث يقول ويلسون بهذا الشأن:

«اذا اردنا ان نوضح بشكل كامل النسيج المعقد للأسباب والعوامل التي اوجدت تيار فصل الدين عن الدنيا، فكأننا نريد ان ننفش غزل النسيج الاجتماعي ونغزله من جديد»(٨).

---

(1) Separation.

(2) Impartiality.

ولكن بمقدورنا الاشارة الى بعض تلك الأسس:

أ ـ الأسس الدينية للعلمانية في الديانة المسيحية

يمكن ان تكون الديانة المسيحية، أحد اهم عوامل ظهور فكرة المذهب العلماني في الثقافة الغربية، اذ توجد في كتاب الانجيل آيات وشواهد كثيرة تقوم على اساس فصل الدين عن السياسة والحكومة. منها إجابة السيد المسيح (ع) على سؤال بيلاطس القائل: هل انت ملك اليهود؟ فأجاب السيد المسيح: مُلكي ليس في هذا العالم. فلو كان ملكي في هذا العالم لكان خدّامي يحاربون كي لا أُسلَّم لليهود. ولكنّ ملكي ليس في هذا العالم اليوم(٩).

كما ورد في الانجيل ايضاً:

اذن قل لنا ما هو رأيك؟ فهل يجوز دفع الجزية لقيصر ام لا؟ فأدرك: عيسى شرّهم، فقال: ايها المراؤون لماذا تجربونني؟ وقال لهم: لمن هذه الصورة والرقم؟ فقالوا له: لقيصر. فقال: ما لقيصر لقيصر، وما لله لله(١٠).

طبقاً لهذين النصين الانجيليين ـ اللذين نعتقد نحن المسلمين انهما محرفان ـ وفّرت المسيحية الفرصة لفصل الدين عن السياسة. ولكن ينبغي ألا ننسى انّ فقدان القوانين الاجتماعية والحكومية في الديانة المسيحية، كان مؤثراً جداً على انفصال الدين عن السياسة. فالدين الذي يدّعي ان له سهماً في الحكم والسياسة فلابد ان تتوفر لديه بعض الأحكام الحكومية والاجتماعية على الأقل كي يحق لأتباعه الادعاء بمساهمتهم في الحكومة من خلال اجراء تلك الأحكام، او إسقاط النظام غير الديني بذريعة عدم إجراء أحكام الدين.

بما أنّ المسيحية تعتبر نفسها عقيدة افضل من الزمان والمكان، ولا تولي اهتماماً لدنيا الناس وتعتبرها دنيا مجازية، نراها تقف في مقابل الأديان الاخرى الكبرى كاليهودية والاسلام، لاسيما الاسلام الذي يسعى الى تأسيس حكومة اسلامية في

قالب احكام كالجهاد، والمقابلة بالمثل، والزكاة، والخمس، والحج، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والحدود، والديات، وغيرها من الاحكام التي يلزم لتطبيقها وجود قوة قهرية. ولذلك يرى البعض انّ المسيحية هي السبب في ظهور العلمانية نظراً لأخذها بعداً واحداً فقط بعين الاعتبار(١١).

اضف الى ذلك انّ التفاسير المختلفة للانجيل وتعاليمه، كانت تساعد على ظهور العلمانية وتقويتها، وقد ايّد كثير من مفكري المسيحية ومؤرخيها ورجال الدين فيها، هذا المنحى.

فالقديس اوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠ م) ـ على سبيل المثال ـ يقول في فكره الفلسفي بوجود مدينتين: مدينة الله، وهي مدينة المقدسات والمعنويات والقيامة، ومدينة أرضية، وهي الدنيا وما يتعلق بها. ويفترض لكل مدينة ملكاً مستقلاً ويرى وجوب الانصياع للملوك الدنيويين لأنهم يوفرون الأمن والسلام(١٢).

ويقول البابا كلازيوس في القرن الخامس الميلادي:

«بما انّ عيسى المسيح كان على علم بالضعف الانساني، فقد ابتدع مشروعاً كبيراً وضخماً لانقاذ اتباعه، ففصل وظائف وصلاحيات الملوك عن ذلك الدين، وأحال الى كل من هذين المرجعين ما ينسجم معه من شؤون. ولم يُعطَ أي انسان مثل هذا الامتياز وهو ان يكون الاثنان من نصيبه في آن واحد»(١٣).

كذلك يقول دوكلاتور وهو من مؤرخي القرن التاسع عشر:

«الديانة المسيحية فصلت الدين عن الدولة وقالت بما انّ الدين سماوي لذلك لا يمكن ان يمتزج مع الموجودات الأرضية. وكان عيسى يقول للناس: «ما لقيصر لقيصر وما لله لله». ولم يكن أحد قد فصل حتى تلك اللحظة بهذه الصراحة بين الله والدولة»(١٤).

يعتقد المؤرخ الغربي والخبير الشهير في شؤون الاسلام «برنارد لويس»،

بوجود اختلاف أساسي بين الاسلام والمسيحية، ويقول:

«لم يكن يوجد في الاسلام الكلاسيكي اي اختلاف بين الدين والدولة». ويرجع وجود سلطتين في المسيحية الى جذورها حينما كانت تأمر أتباعها باعادة ما كان لقيصر الى قيصر وما كان للدين الى الكنيسة. فعلى مدى تاريخ المسيحية كانت توجد سلطتان: الله، وقيصر. فالاولى خاصة بالكنيسة، والثانية خاصة بالحكومة. وقد تتصل هاتان السلطتان فيما بينهما وقد تنفصلان في بعض الأحيان، وقد تنسجمان او تتعارضان. وقد تغلب احداهما الاخرى او تتدخل في شؤونها. ولربما تعترض واحدة على الاخرى، مثلما نجرّب مثل هذه التجارب ثانية في هذا اليوم، لكنهما كانتا إثنتين دائماً: سلطة معنوية، وسلطة دنيوية. وقد انسجمت كل منهما مع قوانينها وجهازها القضائي وسلسلة مراتبها. بينما كان الاسلام وقبل عصر الحداثة سلطة واحدة ولم يكن سلطتين. لذلك لم يكن بالامكان إثارة موضوع الفصل بينهما. فالفصل بين الدين والدولة الذي لديه جذور عميقة في المسيحية، لا وجود له في الاسلام واللغة العربية القديمة وسائر اللغات التي اخذت مفرداتها الثقافية والسياسية من اللغة العربية. فلم تكن توجد في اللغة العربية مفردات مزدوجة كالروحاني وغير الروحاني، والأرضي والسماوي، والديني واللاديني»(١٥).

ب ـ الاسس التاريخية والاجتماعية للعلمانية في الغرب

لاريب في انّ تعاليم الديانة المسيحية لا تؤدي بمفردها الى ظهور العلمانية، ولابد من الاهتمام بالعوامل التاريخية والاجتماعية ايضاً، لأنّ هذه العوامل مجتمعة هي التي ادت الى توافر الأرضية لتسارع فكرة انفصال الدين عن السياسة.

كان الفساد المالي الذي تعاني منه الكنيسة، من بين العوامل الاجتماعية المؤثرة في ظهور العلمانية. فالكنيسة التي كانت تدّعي السلطة على العالم المعنوي والالتزام بتعاليم السيد المسيح، تحولت على صعيد الواقع الى مؤسسة رأسمالية كبرى.

فالكهان والقساوسة كانوا من أثرى افراد المجتمع بسبب الاموال التي كانت تصل اليهم من بيع رسائل الغفران وطبيعة مناصبهم الدينية، ومن خلال التعاون مع الحكومات والتصرف في اموال الكنيسة. لذلك اصبح هناك بون طبقي كبير بينهم وبين طبقات المجتمع الاخرى.

يتحدث دين كوست الذي أُحضر بين يدي القديس پول عام ١٥١٢، عن وضع الكنيسة بالشكل التالي:

«جميع ما تعاني منه الكنيسة من مفاسد وانحطاط وكذلك جميع معاصي الدنيا، ناجمة عن طمع وجشع القساوسة. فقد احتكر كل واحد منهم عدداً من الأعمال، وجعل الشؤون الدينية وسيلة للمعاملة، كما اتخذ كل منهم لنفسه بطانة خاصة، واستولت عليهم روح النفعية»(١٦).

انشداد الكنيسة الى الدنيا، ادى الى هبوط منزلة وقدسية الكنيسة ورجالها، وعزوف الناس عن المعنويات وبالتالي عن الدين الذي كانت الكنيسة تتحدث باسمه.

اضف الى ذلك ان المناصب الدينية التي كانت تمنحها الكنيسة، وكذلك تعيين وعزل رجال الدين المسيحي، أمر لم يكن يجري على اساس الكفاءة والتقوى، وانما كانت المصالح الدنيوية هي المعيار في تعيين الدرجات والمناصب الدينية. وقادت تلك المصالح والأطماع، الكنيسة ورجالها نحو الانزلاق وحتى التحريف وايجاد البدع في تعاليم وقرارات ورسائل البابوات. وتفاقم الفساد الاخلاقي عند الكنيسة ورجالها الى درجة بحيث بات البابوات والأساقفة يخجلون من التحدث عنها، فضلاً عن سريانه الى بعضهم ايضاً.

نقرأ في كتاب «قصة الحضارة» عن لسان أحد مفتشي البابا: «كان كثير من الرهبان يلعبون القمار، ويفتحون السنتهم بالسباب والشتم، ويترنحون في المقاهي، ويحتزمون السيوف، ويكنزون المال، ويزنون، ويعيشون كما يعيش المخمورون الشهوانيون»:(١٧).

في اعقاب ذلك، ظهرت النهضة الاوربية وحركة احياء العلوم في الغرب، وتعالت الاصوات المطالبة بالاصلاح الديني، وهيأت الانتقادات والاعتراضات المنطلقة من داخل الكنيسة على ممارساتها الاستبدادية ومحاكم التفتيش، ومعارضتها لانجازات العلوم الطبيعية، الأرضية لظهور الحركات الاصلاحية في الديانة المسيحية.

في القرن الرابع عشر تصاعدت حدة الاعتراضات والحملات ضد الكنيسة، وطالب ملوك معظم البلدان بعدم تدخل الكنيسة في شؤونهم وفرض الانزواء والعزلة عليها، اي بفرض العلمنة وفصل الدين عن الدولة.

ثارت في الدول الاوربية الكبرى مثل المانيا، وبريطانيا، وفرنسا، اعتراضات شديدة على دفع الضرائب وشرعية البابا والمجمع الكنسي. واخذت هذه الدول تسيطر على املاك وثروات الكنيسة شيئاً فشيئاً. كما وجهت الثورة الفرنسية ضربة قوية لجبروت الكنيسة، وجاء في الميثاق الوطني الفرنسي عام ١٧٩٤ انّ الكنيسة لا حقّ لها بالتدخل في شؤون السياسة قط. ففقدت الكنيسة سلطتها المعنوية بين الناس وثروتها الطائلة، وتم اغلاق محاكمها، فخرجت من ميدان السياسة والمجتمع(١٨).

ج ـ الأسس النظرية والمعرفية للعلمانية

قلنا انّ تعاليم الانجيل وكذلك بعض العوامل الاجتماعية الخاصة مثل فساد الكنيسة ورجالها، عملت على التسريع في حركة فصل الدين عن السياسة. وسعى بعض المفكرين الغربيين الذين كانوا يعارضون الكثير من اصول المسيحية ومبادئها ـ لاسيما سلطة البابا والكنيسة الكاثوليكية ـ على تحدى بعض هذه الاصول واحلال مذاهب فكرية جديدة محل اللاهوت الدوغماتي المسيحي.

كانت الكنيسة تعتبر نفسها سلطة أعظم من سلطة الامبراطور، غير انّ هذه

الفكرة اخذت تتجه نحو الافول في نهاية العصر الوسيط لاسيا في أعقاب ظهور بعض المفكرين مثل دانته اليـاري (١٢٦٥ ـ ١٣٢١)، ووليـام اوكـام (١٢٨٥ ـ ١٣٤٩)، ومارتن لوثر (١٤٨٣ ـ١٥٤٦). فكان دانته يعتقد بـانبثاق مـشروعية الامبراطور من الله مباشرة، ويرى انّ التملك الدنيوي والسلطنة في هذا العالم، امر يتعارض مع طبيعة الكنيسة ومعنويتها، لأنّ سلطانها في الآخرة(١٩).

الخطوة الاخرى للمفكرين الاوربيين، هو ان ينقلوا مصدر الشرعية من السماء الى الارض،واعتبار الرأي الشعبي العام مصدراً لشرعية الحكومة.

يقول أحد المفكرين المعاصرين:

«في يوم ما كانت الحكومات تحصل على هاتين المقولتين (اسـاس شرعـيتها، وسياستها)، من الشرائع. اي انّ الحـاكم لا يكون على حق إلاّ اذا كان له رصـيد ديني، وكذلك كان سلوكه وفق الاخلاق الدينية والشرائع. اما في يومنا هذا، فقد تُرك هذ الرأي تماماً منذ أكثر من قرنين.... اذن الفكر العلماني أخرج الدين مـن ميدن الحكم، وأعطى للناس حق اقامة الحكومة وتشريع القوانين»(٢٠).

لا يمكن ضمن هذا الاطار نكران دور بعض الفلاسفةالغربيين في هـذا المجـال كالفيلسوف جون لوك الذي أثّر على الفلاسفة الذين اتوا من بعده. فلوك يرى انّ للناس حقوقاً لا يحق للحكومة التدخل فيهـا. بتعبير آخر: ان النـاس وقـبل ان تكون عليهم واجبات، لديهم حقوق لا يحق لأية حكومة ان تنتزعها.

مع تطور العلوم، اخذ ما وراء الطبيعة يتخلى عن موقعه تـدريجياً الى التـعقل والعلمية، وأخذ يتحدى علم الكتاب المقدس. يقول ماكس وبر بهذا الشأن:

«مع تقدم العلم والفن، فقد الانسان ايمانه بالقوى الغـيبية وأرواح الشـياطين. ونسي معنى الوحي والقدسية»(٢١).

بالنتيجة اصبح دور العقل في تفسير الكتاب المقدس ونواة الفكـر اللـيبرالي، يتصاعد من حيث الأهمية يوماً بعد آخر، وتـبلور الفكـر النـقدي لبـعض آيت

الكتاب المقدس. وأخذت الافكار الليبرالية تلقي بظلالها على المجتمعات الغربية تدريجياً، ونادت الليبرالية السياسية، والكلامية، والاقتصادية بتحرير الانسان من اي قيد او غل.

يُعد المذهب الانسانى[1]، من المذاهب الاخرى المؤثرة على فصل الدين عن السياسة، وكان له تأثير كبير جداً في التطورات اللاحقة التي شهدتها المجتمعات الغربية، لاسيما حركة الاصلاح الديني والبروتستانتية. فهذا المذهب الذي اشتُق اسمه من المفردة اللاتينية يعتقد ان الانسان محور الكائنات، وينبغي على جميع الشرائع والبرامج ان تكرَّس لنفعه، والاّ فلن تتمتع بأي اعتبار. وعلى هذا الاساس تُعطي الاصالة للانسان وادراكه في جميع الابعاد.

يقول رينه غنون:

الانسانية الاولى ظهرت على شكل رفض الروح الدينية في العصر الحديث. وبما انهم ارادوا تحديد كل شيء بحدود الانسان الذي اتخذوه غاية ونهاية، فقد اخذ هذا الانسان في السقوط الاى ادنى درجات الوجود البشري يوماً بعد آخر(٢٢).

بلغ الامر بالمتطرفين الانسانيين في نهاية المطاف الى انكار وجود الله والحياة الأبدية، وما وراء الطبيعة، وحلّ محل ذلك كله، الايمان بالانسان واستعداداته.

وعملت القومية على تقوية العلمانية وتعزيز أفكارها وطروحاتها. فقد التهب الشعور القومي والوطني بين البلدان المسيحية بحيث غطّى على الشعور الديني، فأصبح الشعور القومي في الدرجة الاولى والشعور الديني في الدرجة السفلى. ويؤكد «ويل ديورانت» في «قصة الحضارة» على هذه الحقيقة ويقول انّ سلطة البابوات اخذت تضعف يوماً بعد آخر خلال القرن الرابع عشر، وأخذت تترسخ في الاذهان الفكرة التي تضع الوطن اولاً،ثم الدين المسيحي(٢٣).

في نهاية المطاف، عمل التطور التقني الهائل والثورة الصناعية التي شهدها

(1) Humanism.

الغرب، على اقتطاع الانسان الغربي تماماً عن التدين والالتزام بالدين، وأخذ تأثير الدين في شتى المجالات، يزداد شحوباً باستمرار.

يتحدث «باربور» عن تأثير الحداثة قائلاً:

«أُثيرت فلسفة حديثة للتاريخ تقول ان الانسان سيبلغ الكمال في هذه الحياة اعتماداً على جهوده فقط. وستتحقق له السعادة من خلال التقنية. وهذا على حد تعبير كارل بيكر نوع من المعاد المعاشي او الاخروية الدنيوية. بتعبير آخر: هو تجلّ وتجسّد جديد للمدينة الالهية والسماوية على الارض... كانوا يتصورون انّ العلم والتطور المادي يأتيان بالسعادة والفضيلة تلقائياً، وأنّ بامكان المرء ان يصنع لنفسه الجنة على الأرض»(٢٤).

يمكن على العموم تعريف العلمانية بأنها تيار أدىٰ في نهاية المطاف الى اضعاف السلطة الدينية، وليس مجرد حركة اوجبت اضعاف الدين في المجتمع فقط. فقد انفصل على أساسها الدين عن مؤسسة السياسة، ومؤسسة القانون، ومؤسسة التربية والتعليم، بل عن جميع المؤسسات المدنية في المجتمع ذات الصلة بالمواطنة. وقد نتج عن ذلك كله توليد الثقافة العلمانية، فأخذت تضعف وتضمحل القيم والعقائد الدينية بمرور الزمن حتى اصبحت اللغة والآداب، علمانية ايضاً.

تقوم الثقافة العلمانية على المعرفة الفلسفية التي تفصل العقلانية الاجتماعية عن الرؤية الميتافيزيقية لأنها تفترض وجود تعارض بين الافكار الميتافيزيقية والعقلانية الاجتماعية.

العلمانية في العصر الراهن تعني عدم حضور الدين في الميدان السياسي والاجتماعي. وثمة علاقة عكسية بين مدى المساهمة في الطقوس الدينية ومدى الايمان بالعقائد الدينية. ولكن ما هو مدى أهمية العلمانية بالنسبة للعالم الاسلامي، وما هو تأثير هذه الظاهرة على ثقافة وحضارة بل وجميع شؤون العالم الاسلامي؟

دخول العلمانية الى المجتمعات الاسلامية

المجتمعات الاسلامية ـ وعلى العكس من المجتمعات الغربية ـ تمثل تجربة اخرى لامتزاج الدين والسياسة والمجتمع. فقد اسس الرسول الاكرم محمد (ص) دولة دينية. وكان الخلفاء وسائر حكام الدولة الاسلامية قد مزجوا الدين بالسياسة ايضاً. ولم يُحذف الدين من شتى مجالات الدولة والمجتمع، حتى من قبل الخلفاء الامويين والعباسيين.

بعض المفكرين يُرجعون دخول العلمانية للعالم الاسلامي الى القرون القليلة الماضية، والى بداية الغزو الاستعماري الهولندي في القرن السابع عشر، وحملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨، ويعتقدون انّ العلمانية قد دخلت الى العالم الاسلامي منذ تلك الفترة.

بتعبير آخر: العلمانية من وجهة نظرهم، ظاهرة أجنبية، لأن التعاليم الاسلامية لم تفصل الدين عن الشؤون الاجتماعية والحكومية.

ويرى البعض انّ الفترة التي حكم فيها محمد علي باشا مصر، مثّلت طليعة ظهور العلمانية في العالم الاسلامي، لأن معظم الأوامر التي أصدرها بما فيها القوانين المدنية، كانت منطبقة مع القوانين الغربية. وقد تأثرت بلدان عربية اخرى كالعراق، وسوريا، وليبيا بمصر(٢٥).

على صعيد آخر، وفّر انهيار الامبراطورية العثمانية في أعقاب الحرب الكونية الاولى، الفرصة المناسبة لظهور العلمانية، بعد ان كانت الدولة العثمانية تدّعي عدم انفصال الدين عن السياسة لعدة قرون. وأدت الخلافات التي كانت قائمة بين العرب والخلافة العثمانية، الى شعور العرب بالفرح من انهيارها وتعاونهم مع قادة العلمانية التركية بزعامة مصطفى كمال. وأثمرت جهود جميع الناقمين على الدولة العثمانية، عن فصل السلطنة عن الخلافة وتحويل تركيا الى جمهورية. فاستطاع مصطفى كمال

الذي عُرِف بـ «اتاتورك» ـ اي أبو الاتراك ـ فيما بعد، وبمساعدة القوميين العرب، والدول الغربية، وفساد آخر خليفة عثماني، ان يُسقط الخلافة العثمانية ويؤسس دولة عثمانية لا دينية. فأغلق المدارس الدينية في تركيا، وألغى قوانين الفقه الاسلامي وأحل محلها القوانين الغربية، بل وأعلن انّ الدين عقبة في طريق تقدم المجتمع.

لربما يمكن القول ان اول رسالة صريحة ورسمية تتبنى فكرة العلمانية في العالم الاسلامي وتدافع عنها، كانت «الخلافة وسلطة الامة» التي اعدّها المجلس الوطني التركي ونشرها عام ١٩٢٢(٢٦).

في ايران، يمكن ان يُعدّ عهد رضا خان، الفترة التي بلغت فيها العلمانية ذروتها، والذي اتخذ من اتاتورك قدوة له بهذا الاتجاه. ولم يقتصر رضا خان على محاربة رجال الدين الاسلامي واقصائهم من الميدان السياسي فحسب، وانما شنّ حرباً شعواء على الدين والمراسم الدينية والكثير من مظاهر الالتزام الديني كالحجاب الاسلامي.

وقد لا تكون البلدان الاسلامية قد تعرضت للاعلام العلماني كما هي متعرضة في الوقت الراهن. فالعولمة التي طُرحت كمشروع جديد، تسعى لتوحيد الثقافات في ثقافة عالمية واحدة. ولذلك إنطلقت الثقافة العلمانية اللادينية الغربية في حملات اعلامية واسعة من اجل فرض نفسها على مسرح العالم واحصاء جميع الثقافات الاخرى بما فيها ثقافة الدين الاسلامي، لأن الدين الاسلامي على صلة وثيقة بالمؤسسات الحكومية والاجتماعية، وليس لا يشجع على انفصال الدين عن السياسة فحسب، وانما يسعى ايضاً الى تعزيز الارتباط القائم بينهما والاشراف المباشر عليه.

نحن نعيش في عصر تسعى فيه الايديولوجيات للحلول محل الأديان. فهذه الايديولوجيات ـ لاسيما الليبرالية ـ تعتبر الدين العقبة الرئيسية في طريق أفكارها وتعاليمها، وتسعى لحصر الأديان ـ لاسيما الاسلام ـ في اطار البعد الفردي.

امتداد الافكار الغربية ـ لاسيما العلمانية ـ ونفوذها الى دائرة الفكر السياسي الاسلامي، أمر ادى الى اثارة علامات الاستفهام حول الاصول العملية لسياسة الاسلام وفاعلية الدين. وقد استسلم بعض المفكرين في البلدان الاسلامية لتيار اللادينية والعلمانية، معتبرين الأخذ بالعلمانية امراً لا مفر منه.

اذن الثقافة العلمانية ذات الصلة الوثيقة بالنظام الليبرالي الديمقراطي الذي يعتبر الانسان محوراً، تسعى لاحلال نفسها محل الثقافات الدينية والتقليدية. وتتم هذه العملية بدقة وذكاء. ويبدو انّ عملية علمنة المجتمع تتم عن طريق التأثير على شتى الجوانب والأصعدة بما فيها لا شعور الافراد، بحيث ينفصل هؤلاء عن عقائدهم وقيمهم الدينية ضمن اطار عملية مدروسة ومتقنة. ولذلك يعتقد البعض انه لا توجد مقاومة جادة للأعمال والاساليب التي تؤدي الى تعزز العلمانية وانتشارها(٢٧).

غير انّ العالم الاسلامي يبدي العديد من ردود الفعل تجاه الثقافة الغربية والعلمانية. ويبدو انّ لوناً من الصحوة الاسلامية الجديدة قد ظهر في العديد من البلدان الاسلامية ضد هذا التيار. فقد ادرك الناس في اقصى بقاع العالم ان الشيء الذي يدعو اليه الغرب بزعامة الولايات المتحدة،انما يهدف في واقع الحال الى تحقيق مصالح اقتصادية وينم عن رغبة الغرب في الهيمنة على دول العالم الثالث.

اما ما يبلّغ له كقيم غربية وبروتستانتية امريكية، فهي ليست سوى صورة مشوهةوممسوخة للديانة المسيحية. ولذلك ليست لديها القدرة على استقطاب جميع الثقافات. ويعتقد «جيمس كرث» انّ دور امريكا في الشؤون الدولية، قد تبلور بواسطة الجذور البروتستانتية للولايات المتحدة، ولازال في حالة تبلور. فالبروتستانتية التي تدعو لها السياسة الخارجية الامريكية خلال القرنين الاخيرين، ليست المذهب البروتستانتي الأصيل، وانما مجموعة من الفواصل المتلاحقة التي تسارعت باتجاه الدنيوية.

نحن نقف في هذا اليوم في النقطة الاخيرة من هذا المسار التقهقري.

والبروتستانتية التي تُبلور الدور الأمريكي في عالمنا المعاصر، ليست سوى بدعة خاصة في المذهب الأصيل. فلم تعد بروتستانتية الإصلاح الديني، وإنما وجه مشوّه آخر للبروتستانتية القديمة.

حينما طُرحت الولايات المتحدة منذ عام ١٩٩٠ كقوة كبرى في العالم، تعاظم نفوذ هذه البروتستانتية المشوهة أيضاً، ولا زالت تزداد نفوذاً. ولكن بما أنها مذهب خاص غير مألوف، وتنظر إليها جميع الأديان والمذاهب تهديداً أساسياً وقاتلاً، لذلك أثار انتشارها مقاومة شديدة وصراعاً دولياً(٢٨).

إذن بالرغم من الدعايات الواسعة للغرب بشأن انفصال الدين عن السياسة وسائر الحقول الإجتماعية، يسعى الأفراد لمقاومة هذا التيار من خلال إحياء هوياتهم. لذلك لا بد للعلمانية الغربية في نهاية المطاف أن تتعرف على هوية الشعوب الأخرى وأفكارها، والتعايش معها، لا أن تسعى لإلغائها من خلال ما تملكه من إمكانات مادية غربية هائلة ودعايات واسعة، وإعلام مضلل قوي.

الإستنتاج

العلمانية تجربة تحققت لأوروبا في مهدها التاريخي والفكري وفي ظل الكثير من التعاليم والتيارات والأحداث. لذلك لا يبدو من العقل بشيء السعي لتطبيق هذه التجربة على المجتمعات الأخرى وفرض النموذج الغربي عليها.

في الديانة المسيحية إشارات إلى انفصال دائرة الدين عن دائرة الدولة والحكومة، أما الإسلام فقد أكد منذ ولادته على عدم انفصالهما قط، بل وله إشراف على الحقل السياسي ولا يفرّط فيه أبداً.

تسعى البلدان الغربية المعاصرة بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية للقضاء على العقائد الدينية للشعوب الأخرى عن طريق نشر فكرة العلمانية واللادينية ونظام الليبرالية الديمقراطية الغربية.

رغم هذا كله، فالعلمانية الغربية عاجزة عن تقديم نمط واحد يعم العالم، وذلك لاقتصار هذه التجربة على اوربا.

إنطلاقاً من ذلك ينبغي على البلدان الاسلامية ان تتسم بالحذر والدقة الضرورية لمجابهة هذا التيار. وعلى علماء العالم الاسلامي ان يتوفر فيهم الاستعداد للاجابة على التساؤلات الكثيرة الناجمة عن انتشار العلمانية في هذه المجتمعات كي يتضح غنى وقوة الثقافة الاسلامية اكثر من اي وقت مضى، وكي تبق الثقافة العلمانية اللادينية قابعة في الحدود الجغرافية التي ظهرت فيها.

هوامش الفصل الخامس:

١ ـ علي رضا شجاعي زند، العرفية في التجربة المسيحية والاسلامية، طهران،مركز اعادة معرفة الاسلام وايران، ٢٠٠٢، ص ٥٥ ـ ٥٦.

٢ ـ براين ر. ويلسون، انفصالية الدين والدنيا في الثقافة والدين، تهذيب ميرجا اليادة، طهران، ١٩٩٥، ص ١٢٤.

3 - Catholic Encyclopedia, S.V. (Secularism).

٤ ـ عليرضا شجاعي زند، سابق، ص ٥٧.

٥ ـ براين ر. ويلسون، سبق، ص ١٢٦.

٦ ـ مالكوم هميلتون، علم اجتماع الدين، ترجمة محسن ثلاثي، طهران، مؤسسة التبيان الثقافية، ١٩٩٨، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

7 - Robert Audi and Nicolas Woltorstorff, Religion in Public Square,New York, London: Rowman and Littlefield Publishers, 1997, p.76.

٨ ـ براين ر. ويلسون، سابق، ص ١٣٩.

٩ ـ انجيل يوحنا، ٣٦/١٩.

١٠ ـ انجيل متى، ١٢/١٢ ـ ١٨؛ انجيل مرقس، ١٥/١٢.

١١ ـ «ماذا لدينا لنقدمه الى الغرب؟ وبأي اسلوب؟»، حوار مع البروفسور عبدالجواد فلاطوري، كيهان الثقافي، عدد ١٩٨٤/٥/٢٤، ص ٤ ـ ٩.

١٢ ـ مايكل ب. فاستر، أرباب الفكر السياسي، ترجمة جواد شيخ الاسلامي، طهران، امير كبير، ١٩٨٣، ج ١، ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

١٣ ـ نفس المصدر، ص ٤٠١.

١٤ ـ فوستل دوكولانز، الحضارة القديمة، ترجمة نصرالله فلسفي، طهران، آسيا، ١٩٦٤، ص ٤١٨ ـ ٤١٩.

15 - Bernard Lewis, The Political Language of Islam, Chicago andLondon: The University of Chichago Press, 1988, pp. 2 - 3.

١٦ ـ هارولد ج. لوسكي، مسار الحرية في اوربا، ترجمة مقدم مراغـئي، طـهران، شركـة الكتب الجيبية، ١٩٦٨، ص ٤٥.

١٧ ـ ويل ديورانت، قصة الحضارة،تـرجمـة صـفدر تـقي زاده وأبـوطالب الصـارحـي، طهران، منظمة الثورة الاسلامية للنشر والتعليم،١٩٨٨، ج ٥ (النهضة الاوربية)،ص ٦٢.

١٨ ـ نفس المصدر، ج ٨، ص ٦١ ـ ٦٣.

١٩ ـ بهاء الدين بازارغاد، تاريخ الفلسفةالسياسية، طهران، ١٩٦٩، ج ١، ص ٣٥٥.

٢٠ ـ عبدالكريم سروش، «معنى العلمانية ومبناها»، كيهان، السنة ٥،العـدد ٢٦، ١٩٩٥، ص٦

٢١ ـ مالكوم هميلتون، سابق، ص ٣٠.

٢٢ ـ رضا دلاوري، «ماذا يعني ماوراء الحداثة؟»، فصيلته الحوزة والجـامعة، السـنة ٢، العدد ٦، ربيع ١٩٩٦، ص ٧٥.

٢٣ ـ ويل ديورانت، سابق، ج ٦، ص ١٨٠.

٢٤ ـ ايان باربور، العلم والدين، ترجمة بهاء الدين خـرمشاهي، طـهران، مـركز النـشر الجامعي، ١٩٨٣، ص ٧٩.

٢٥ ـ حميد عنايت، الفكر السياسي في الاسلام المعاصر، ترجمة بهاء الدين خـرمشاهي، طهران، الخوارزمي، ١٩٨٣.

٢٦ ـ نفس المصدر.

٢٧ ـ سعيد رضا العاملي، «العولمات: تغرّب وتأسلم العالم، الخوف من الاسلام، والحداثة المضخمة»، في: العالمية والعولمة «مجموعة مقالات»، بجـهود السيد طه المـرقاني، طـهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية، ٢٠٠٣، ج ٢، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٧.

٢٨ ـ جيمس كرث، «الدين والعولمة»، ترجمة حميد بشيرية، فصلية «نقد ونـظر»، العـدد ٢٥ و ٢٦، ص ٧٩ ـ ٨٠.

الفصل السادس

حقوق الانسان والديمقراطية الموجَّهة

اقترنت نهاية القرن العشرين وبداية الألفية الجديدة مع هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية على العديد من المجالات والشؤون العالمية. فقد عزّز هذا البلد من وجوده في العالم لاسيما في بعض المناطق الاستراتيجية كمنطقة الشرق الأوسط التي تحظى بأهمية اقتصادية وجيوسياسية كبرى، من خلال استخدام قوته العسكرية وتخصيص جزء كبير من ميزانيته للجانب العسكري.

امريكا ومعها بعض الدول الاوربية، تسعى عن طريق استخدام أسواقها الاعلامية القوية، الى فرض نظامها الليبرالي الديمقراطي على سائر الامم والشعوب. ولو كانت لبلد ما الجرأة للتعبير عن معارضته لهذا التحرك، لوصمته امريكا وحليفاتها باللاديمقراطي والمنتهك لحقوق الانسان. فالدول الغربية تبذل قصارى جهدها كي تفرض على حكومات البلدان التي تهدد المصالح الغربية بطريقة واخرى، ان تستنسخ من النظام الليبرالي الديمقراطي نظاماً تطبّقه على شعوبها.

ويدعى بعض المنظّرين الغربيين الذين يتماشون مع سياسة الولايات المتحدة

مثل فرنسيس فوكوياما، وصموئيل هانتينغتون، انّ ثقافة الليبرالية الديمقراطية الغربية لابد وأن تتغلب على سائر الثقافات والأنظمة.

فرنسيس فوكوياما ـ المنظّر الأمريكي وصاحب نظرية «نهاية التاريخ» و«الانسان الاخير» ـ يعتقد انّ سقوط الشيوعية ونهاية الحرب الباردة، امر سينتهي الى انتصار الغرب والليبرالية الديمقراطية في العالم، وستختفي التناقضات الايديولوجية الى الأبد.

صموئيل هانتينغتون ـ الفيلسوف الأمريكي وصاحب نظرية «صراع الحضارات» ـ كان يدعي انّ الحضارتين الاسلامية والكونفوشيوسية ستصطدمان في أعقاب الحرب الباردة مع الحضارة الغربية ـ المسيحية.ويرى ان صراع الحضارات يمثل المرحلة الاخيرة للعصر الحديث، وانه لا مفر من حدوث عمليةالصراع هذه. وسرت نظريته الى سياسة الولايات المتحدة الأمريكية، وشجعتها على مجابهة البلدان الاسلاميه.

الاسئلة التي تثير نفسها هي: هل من الممكن حقاً تطبيق ثقافة الغرب وحضارته ونظامه الليبرالي الديمقراطي على جميع البلدان؟ ولماذا تسعى البلدان الغربية بزعامة الولايات المتحدة الى هذا الحد، لزرق القيم الغربية في شرايين المجتمعات الاخرى كالمجتمع الاسلامي؟ وهل هناك تناقض بالأساس بين الديمقراطية وحقوق الانسان ـ باعتبارهما من الشعارات الغربية الأساسية ـ وبين الاسلام؟ من اجل الحصول على اجابة شافية، لابد من الوقوف على معنى الديمقراطية، وحقوق الانسان، كي يتضح لنا في اعقاب ذلك مدى صحة زعم الغرب في معارضة الاسلام للديمقراطية وحقوق الانسان.

تعريف الديمقراطية وخلفيتها

الديمقراطية مركبة من المفردة اليونانية (domos) بمعنى الناس و(cratia) او

(krato) بمعنى الحكومة. وكانت كلمة (domos) تُطلق في اليونان القديمة على مجموعة من القرويين. لذلك كانت القرية في اثينا تدعى (demoi) و أهلها يدعون (demotai). وفي القرن الخامس قبل الميلاد تغيّر معنى (domos) وراحت تُطلق على جميع الناس المجتمعين للقيام ببعض الاعمال الحكومية ومناقشتها. وفي هذا المعنى تشمل (domos) كلاً من القرويين وسكان المدينة.

في عام ٥٠٩ ق.م أمسك القرويون بزمام الامور في اثينا في اعقاب اصلاحات المشروع الأثيني كلتين، فأُطلق اسم دموكراتيا (demokratia) ـ اي حكومة القرويين ـ على حكومة أثينا. واتسع هذا المعنى بمرور الزمن حتى اصبحت الديمقراطية اسماً عاماً، فراح يشير الى الحكومات التي يديرها الشعب(١).

طبعاً لابد من الاشارة الى الأمر التالي وهو انّ الديمقراطية في اثينا القديمة تختلف كثيراً عن الديمقراطية الراهنة. فديمقراطية اثينا، كانت ديمقراطية مباشرة، اي كان الناس يجتمعون في موضع ما ليضعوا التشريع للمجتمع. فكان كل مواطن ملزم بالاشتراك في مجمع التقنين بشكل دائم، وان يكون له دور في رسم سياسة الحكومة. ولم يكن يوجد آنذاك اي تمايز بين الجهة المقننة والجهة الحاكمة. وكان العبيد يؤلفون الجزء الأعظم من المجتمع، ويقومون بانجاز الاعمال الاجتماعية، ولم يكن يحق لهم مع النساء، الاشتراك في الاقتراع والانتخاب.

قدماء الرومان، جرّبوا لوناً من الديمقراطية ايضاً، لكنهم لم يستطيعوا تطبيقها كما فعل سكان أثينا(٢). وكان مفكرو روما القديمة يعتقدون بانبثاق السلطة السياسية من رضا الجماهير. فكان «سيسرون» ـ المفكر الرومي ـ يعتقد بنوع من القانون الطبيعي الذي ينبغي احترامه من قبل جميع الأفراد والدول في جميع اجزاء العالم. ويقول بأنّ لدى الافراد حقوقاً طبيعية ينبغي على الحكومات رعايتها(٣).

في العصر الوسيط (٤٠٠ ـ ٥٠٠م)، كانت التعاليم المسيحية تؤكد على انّ الجميع متساوون امام الله وكانت هذه الفكرة تسعى لتقوية الشعور بالأخوة بين افراد المجتمع. وكانت التعاليم المسيحية وافكار بعض مفكري هذا العصر مثل

القديس اوغسطين، تتحدث عن وجود مُلكين:مُلك الهي، ومُلك عالمي.

وعلى هذا الاساس ليس بالامكان توقع خضوع الناس للملك العالمي بشكل تام لأنّ عليها اطاعة الاوامر الالهية ايضاً. وأصبحت هذه الفكرة اساساً لدساتير البلدان الاوربية من جهة، وحددت سلطة الملوك والأباطرة من جهة اخرى.

ظهر في العصر الوسيط نظام اجتماعي باسم النظام الاقطاعي يقوم على مبدأ ابرام العقد بين الملوك والاقطاعيين، حيث كان يؤلف الاتفاق والرضا، جزءاً مهماً من اجزاء ذلك العقد. وعلى هذا الاساس كان النظام الاقطاعي، نظاماً يقوم على العقد، والاتفاق، والرضا. وبذلك تكون قد ظهرت أرضية بعض المؤسسات التي شكلت اساس الحكومات الديمقراطية في العصر الحديث (٤).

ظهرت خلال النهضة الاوربية ابان القرون الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر، تطورات فكرية وثقافية كبرى في اوربا، مما ادى الى نمو الديمقراطية واحداث تغييرات اساسية. وخلال هذه المرحلة ظهر المذهب البروتستانتي الذي يؤكد على أهمية الفرد والضمير والكرامة البشرية، وموقع الانسان في عالم الوجود.

ففي مطلع القرن السادس عشر أثار مارتن لوثر العديد من الشكوك والتساؤلات حول المذهب الكاثوليكي رافضاً دور الكنيسة كوسيط بين الانسان وبين الله وفي هذه الفترة بالذات تأسست بعض الكنائس البروتستانتية التي كانت لبعضها ادارة ديمقراطية. وفي القرن السادس عشر دافعت الكنيسة الكاثوليكية وكذلك البروتستانتية عن حق معارضة الانظمة الملكية المطلقة، اعتقاداً منهم ان السلطة السياسية لملوك الارض لابد ان تستمد من رضا الناس(٥).

اخذت بعض البلدان الاوربية تنسجم بشكل تدريجي مع التغييرات التي افرزتها النهضةالاوربية. وفي عام ١٢١٥ أجبر الشعب الانجليزي ـ لاسيما النبلاء ـ الملك جون على المصادقة على اول وثيقة في الحقوق والتي عُرفت باسم الوثيقة العظمى (magna carta). وأصبحت هذه الوثيقة رمزاً لحرية الانسان عند

الاوربيين. ثم راحت تُستخدم كمعيار لتقييم قضاء أعضاء هيئة المحلفين في المحاكم، من اجل حماية الافراد من الاعتقالات غير القانونية وغيرها.

أخذت الديمقراطية تتسع في بريطانيا وتتقوى خلال العقود التالية، وصادق برلمان هذا البلد على وثيقة حقوقية اخرى عام ١٦٢٨ طالبت الملك تشارلز الاول بعدم جباية الضرائب بدون موافقة البرلمان. وورد في تلك الوثيقة وجوب ان تكون للبرلمان اجتماعات منتظمة لهذا الغرض. ولم يذعن الملك تشارلز لذلك الطلب، واندلعت حرب اهلية في بريطانيا عام ١٦٤٢. وهبّ البرلمان البريطاني الذي كان يترأسه كرامول اليفر، لمجابهة الملك وأنصاره. وضُرِبَ عنق ذلك الملك عام ١٦٤٩، وأسس المنتصرون في تلك الحرب الداخلية جمهورية مؤقتة(٦).

اثمرت ثورة الشعب الانجليزي في عام ١٦٨٨، وتوطدت دعائم البرلمان في هذ البلد. وقال «جون لوك» ـ وكان من مفكري ذلك العصر ـ انّ السلطة النهائية في القضايا السياسية تتعلق بالشعب. والهدف الاول من تأسيس الحكومة الدفاع عن ارواح الناس وأموالهم وحريتهم(٧).

في عام ١٦٨٩، صادق البرلمان الانجليزي على ميثاق الحقوق مؤكداً على الحقوق والحريات السياسية والمدنية للجماهير. وأحدثت الثورة الصناعية موجة جديدة من المطالبة بالديمقراطية في انجلترا. وفي عام ١٩٢٨ أُتيح لأول مرة للنساء، الاشتراك في الانتخابات(٨).

فضلاً عن انجلترا، طرأت تغييرات على البلدان الاوربية الاخرى واتجهت جميعاً اتجاهاً ديمقراطياً. وبدأت هذه الحركة في فرنسا في اعقاب ظهور بعض المفكرين والفلاسفة مثل مونتسكيو، وفولتير، وجان جاك روسو. ولعبت افكار هؤلاء وآراؤهم دوراً أساسياً في تفجير الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩.

كان مونتسكيو يعتقد انّ الحرية السياسية تستوجب استقلال القوى الثلاث: التشريعية، والقضائية، والتنفيذية. وكان فولتير يعارض بشدة انتهاك الدولة لحقوق

الأفرد وحريتهم. ويقول روسو في كتاب «العقد الاجتماعي» الذي الفه عام ١٧٦٢: «لابد للناس من اطاعة السلطة الشرعية فقط». ويرى انّ الجماهير هي الحاكم الحقيقي في نهاية الامر(٩).

تُعدّ الثورة الفرنسية حدثاً مهماً في تاريخ الديمقراطية، اذ عملت على تعزيز وترسيخ الحرية والمساواة وغيرهما. ورغم انّ هذه الثورة لم تحوّل فرنسا بشكل سريع الى بلد ديمقراطي، لكنها استطاعت ان تحدّ من سلطةالملك وصلاحياته كثيراً(١٠).

تُعدّ الثورة الامريكية عام ١٧٧٥ كذلك، منعطفاً تاريخياً مهماً. فقد انتفض سكانها الذين هاجروا اليها من البلدان الاوربية، مطالبين بالاستقلال. ولذلك تُعَدُّ لائحة استقلال امريكا التي صادق عليها المؤتمر القاري عام ١٧٧٦، من الوثائق المهمة في مجال الديمقراطية، فأُشير فيها الى مبادئ المساواة، والحقوق الطبيعية، والحكومة القائمة على رضا الجماهير(١١).

لعبت الثورة الصناعية والحركات العمالية دوراً مهماً في نشر الديمقراطية بحيث وافقت معظم البلدان الغربية في عام ١٨٥٠ على الموسسات الديمقراطية. لكنها كانت لا تزال في طور التكامل حتى مطلع القرن العشرين. فكانت توجد بعض العقبات مثل مقدار الثروة، وتسديد الضرائب، وحرمان النساء من حق الانتخابات، والتي كانت تحرم طبقة كبيرة من الناس من حق الترشيح والانتخاب(١٢).

في مطلع القرن العشرين ظهرت في البلدان الآسيوية والأفريقية حركات ومنظمات تطالب بالديمقراطية، متأثرة بالأفكار الاوربية الحديثة، ومنها الحركة الدستورية في ايرن التي تُعدّ في طليعة تلك الحركات، لكنها فشلت مثل بعض الحركات الاخرى المطالبة بالديمقراطية، نظراً لعدم توفر الظرف المناسب، وتأصل جذور الاستبداد، وحلّ محلها الاستبداد القديم او الدكتاتورية الجديدة(١٣).

الاصول الديمقراطية

قبل استعراض بعض الاصول الديمقراطية، لابد من الاشارة الى انّ مفهوم الديمقراطية، من مفاهيم حقل العلوم الانسانية التي لازال يدور حولها نقاش وبحث. وقد أثار علماء العلوم الاجتماعية والسياسية نظريات كثيرة بشأن الديمقراطية كان بعضها مناقضاً للبعض الآخر أحياناً. ومن الجدير بالذكر انّه لا يوجد اجماع بين المفكرين على الاصول الديمقراطية، ولكن يمكن ان نشير الى اهم تلك الاصول التي هناك شبه اجماع عليها:

١ـ حكم الأكثرية

طبقاً لهذا الأصل، ينبغي ان تُتَّخذ القرارات في المجتمع الديمقراطي بواسطة المواطنين الذين يشكلون الاكثرية من المنظار السياسي. بمعنى انّ الاكثرية لها الحق في السلطة والحكم ولكن من دون ان تنسى و تتجاهل حقوق الأقلية. فللأقلية الحق أيضاً في توجيه النقد للسياسة التي تتخذها الاكثرية وتقدم الحلول المناسبة، ولها الحق كذلك في التحول الى اكثرية بواسطة الفوز في الانتخابات.

المنظّرون الديمقراطيون، يعتبرون هذا الأصل، شرطاً أساسياً لاستتباب الديمقراطية. فاذا لم تحكم الاكثرية فلابد حينذاك ان تحكم فئةما على اساس ما تتمتع به من ثروة، و مكانه اجتماعية، او كفاءة،او اي معيار آخر. ويرى هؤلاء انه حينما لا يتاح للاكثرية ان تحكم، فسيظهر نظام حكم استبدادي او دكتاتوري.

ورغم انّ حكم الاكثرية في الانظمة ذات الحزبين كما في بريطانيا، يمثل الشكل الأوسط والأسهل لهذا النمط من الحكومات، ولكنّ الشائع في البلدان الديمقراطية هو ان يتحد عدد من الاحزاب لتشكيل الاكثرية ومن ثم إيجاد حكومة ائتلافية. وبمقدور اصل حكم الاكثرية ايجاد حالة الثبات والاستقرار في البلد، نظراً لأنه يؤدي الى مساهمة اكبر قدر ممكن من الجماهير في ادارة شؤون الدولة(١٤).

ظهرت نظريات واطروحات عديدة بشأن هذا المبدأ على مدى التاريخ. فأرسطو الذي يُعدّ أبا علم السياسة، يعتبر الديمقراطية الشكل الفاسد والمضلل للحكومة ولوناً من حكم الجهلاء. وكان افلاطون قد اعتبر قبل ذلك هذا النمط من الحكم حكم الجهلاء ايضاً.

يعرّف احد المفكرين الديمقراطية بالشكل التالي: (حكم اولئكالذين هم أفقر وأجهل، وأقلّ كفاءة من غيرهم ولكنهم كثيرون جداً بالضرورة». فهذا التعريف يريد ان يقول بأنّ الديمقرطية تأخذ اكثرية الآراء بنظر الاعتبار وليس وزنها وثقلها. فالاكثرية في البرلمان ولجان التحكيم ومجالس الوزراء تتخذ من القرارات التي من الممكن ان تعمل على جعل المفكرين والعقلاء في أقلية، وتسمح للجهلاء بالانطلاق بالأعمال. كذلك لا يتمتع الممثلون المنتخبون بالصلاحية، والتجربة، والمديرية الضرورية لادارة الامور(١٥).

٢ـ حكم القانون والدستور

طبقاً لهذا الأصل الديمقراطي،ينبغي ان تؤطَّر جميع نشاطات الحكومة وأعمالها باطار القانون، ولا يحق لها الانطلاق في اعمالها الى ماوراء القانون. وعلى هذا الأساس تُحمى حقوق الأفراد كافة من التدخلات الاستبدادية لرجال الحكومة، وينبغي ان تسجَّل وظائف الحكومة وحدودها في ميثاق مكتوب او غير مكتوب يحظى بحماية الشعب بشكل رسمي او ضمني.

يُعدّ هذا الأصل من العلائم الاساسية الخاصة التي تميز النظام الديمقراطي عن الأنظمة القائمة على الاستبداد. في بلد مثل انجلترا، الذي لم تُكتب فيه الكثير من مبادئ الدستور، تتحدد الحكومة بواسطة الأعراف والمعايير والتقاليد.

في الولايات المتحدة الامريكيه وكثير من البلدان الديمقراطية، يوجد دستور مدوّن بمثابة عقد او ميثاق بين الشعب والحكومة. فطبقاً للمعايير القضائية، بوسع المحاكم ان تنقض المقررات والأعمال الحكومية التي تخرج عن حدود الدستور.

وهذا المبدأ يقوي اصل الحكومة، ويكمل دور الشعب في مراقبة الحكومة والذي يتفعّل عن طريق الانتخابات والخطوات السياسية الاخرى.

مع هذا، تتميز هذه القيود والتحديدات التي تُفرض حول الحكومة بحالة المرونة، وقد تسمح لها في حالة رضا الشعب او عدم معارضته بتقديم تفسير اوسع للدستور والقوانين الاساسية، وجعلها تنسجم مع سياستها وخدماتها(١٦).

رغم ذلك يعتقد كثير من المعارضين انّ القانون اداة تستخدمها الفئة الحاكمة للحفاظ على مصالحها وزيادتها، فيما لا يتم الاعتراف رسمياً بمصالح الاقلية ولا تحظى بالدعم والحماية. فهؤلاء يرون انّ حكومة القانون لا تنجح في مجتمع ما إلاّ اذا نُشرت فيه القيم بشكل متساو وأخذ الجميع بهذه القيم، وجوبهت الاعمال والممارسات غير القانونية بواسطة الحلول القانونية والاجراءات السياسية المدروسة.

٣ـ مبدأ المسؤولية

تُعدّ مسؤولية الحكومة امام الشعب والجماهير، اصلاً مهماً من الاصول الديمقراطية. ففي المجتمع الديمقراطي ليس بوسع الحكومات القيام بالأعمال واتخاذ الخطوات من دون ان تتحمل مسؤولية تلك الأعمال والخطوات.

النظام المسؤول القائم على الاحزاب السياسية، يمنح الشعب مزيداً من القوة والصلاحية كي يجعل الحكومةاكثر مسؤولية عن جميع الامور التي تمارسها ان في المجال السياسي، وان في ادارة شؤون البلد، وان في القضايا الخطيرة التي، تتخذها. ففي النظام الديمقراطي، يؤدي وجود آلية خاصة، الى العمل بأصل المسؤولية(١٧). فعلى سبيل المثال تعمل الانتخابات، والاشراف القانوني، والاستفتاء، ومطالبة الشعب بتنحي شخصية حكومية غير كفوءة، وتقييم عقائد الناس وأفكارهم، ونشاط الاحزاب السياسية، واقامة التجمعات، ووجود انواع الحريات السياسية والاجتماعية مثل حرية التعبير والصحافة والدين، على مساعدة النظام الديمقرطي

للتوصل الى هذا الأصل.

٤ـ أصل حماية الحريات سيما الحرية الخاصة

يُعدّ هذا الأصل، من الاصول المهمة لأي حكم ديمقراطي. اذ ينبغي على أسسه ان توفر الحكومات لشعوبها الرخاء والظروف الطبيعية التي تستطيع فيها ان تقف على قابلياتها وكفاءاتها وتستخدمها بشكل كامل.

طبقاً لهذه الفكرة التي تقوم على «الفردية»[1]،ينبغي على الحكومة احترام كل فرد والدفاع عنه.

اذن يؤكد هذا المبدأ على أنّ الشعب هو الذي يتمتع بالسلطة السياسية العليا، ولابد من تحديد سلطةالحكومة،وان تدور ضمن دائرة القانون. ومن الاصول الديمقراطية ايضاً، حماية حريات الافراد، لاسيما الحريات المدنية وحرية الاختلاف في الفكر والعقيدة(١٨).

في المجتمع الديمقراطي، لا ينبغي ان يكون التدخل في حريات الأفراد قائماً على الاستبداد، وانما لابد ان يكون عادلاً وقانونياً. ويجب ان تُقطع المراحل القانونية بشكل صحيح. فمن العناصر المهمة في أي نظام ديمقرطي، وجود توازن بين الحرية والاختيار. فلو تم استخدام الحرية بشكل غير صحيح لكان ذلك على حساب حقوق الآخرين.ولربما أدى الى الاساءة لحرية التعبير ونال منها، الأمر الذي يوفر الظرف المناسب لظهور الفوضى والاضطراب ويمهد لقيام حكومة مستبدة. ففي المجتمع الديمقراطي السليم، يتم رعاية الحرية الفردية الخاصة مادامت منطبقة مع قوانين المجتمع.

يمكن ان نستنتج من مجمل ما سبق انّ الديمقراطية كنظام حكومي مدوَّن يسعى دائماً الى ضمان حقوق الأفراد في احسن وجه. ولذلك فانها تمتزج مع حقوق

---

(1) Individualism.

الانسان تماماً. ولهذا السبب يرى كثير من المفكرين انّ حقوق الانسان جـزء لا يتجزأ من الديمقراطـية. فـهي تسـعى لتـحقيق نـفس الأهـداف التي تـبشر بهـا الديمقراطية. كما تُعدّ حقوق الانسان مقوماً أساسياً من مقومات الديمقراطية، اذ من الضروري ضمان الحريات الأساسية من اجل ان يكون هناك تأثير لآراء الناس في المواضيع العامة، وتحقيق الاشراف العام على الحكومة(١٩).

من اجل بلورة ادراك افضل للعلاقة بـين الديمـقراطـية وحـقوق الانسـان في الغرب، من المناسب دراسة خلفية حقوق الانسان وطبيعة تبلور هذا المفهوم.

تعريف حقوق الانسان وخلفيتها

حقوق الانسان التي يعبَّر عنها في الانجليزية بـ (Human Rights) وفي الفرنسية بـ (Droits de l'homme)، نوع خاص من الحقوق الأخلاقية غير القابلة للانتقال، والتي تُستخدم مع جميع الناس بشكل متساو، وبـعيداً عـن اي عـرق، وقـومية، وعضوية في اي مجموعة اجتماعية. وهذه الحقوق مبيّنة لشرائط مـتوسطة يُـصان ضمن قالبها الشرف الانساني، وتصبح الحياة قابلة للعيش(٢٠).

حقوق الانسان، ضرورية للطبيعة. اي ينبغي للناس كأنـاس الانـتفاع بهـا. وكانت هذه الحقوق موجودة قبل ظهور الدولة، وقد حلّت محل بعض المفاهيم مثل الحقوق الطبيعية. ومن هنا كان على الحكومات والدول احترامها. ولذلك يُـعتقد ايضاً انّ حقوق الانسان، تخرج عن دائرة سلطة التقنين البـشري، وليس بـوسع المقنن ان يحرم أحداً منها(٢١).

رغم عدم وجود خلفية طويلة لاصطلاح حقوق الانسان، ورجوع الدعوة لها الى القرن العشرين، لاسيما من خلال اللائحة العالمية لحقوق الانسان، لكنّ مفهومها من المفاهيم القديمة جداً.

بتعبير آخر: «مفهوم حقوق الانسان في العالم اقدم بكثير مـن ان يُـنسب الى

حضارة خاصة و عصر خاص. فقد تحدثت عنها جميع الاديان وجميع كتب الحكمة والأدب الكبرى. ففي ادبياتنا وعرفاننا آلاف الكلمات البديعة في الدعوة الى المساواة، والاخوة، والانسانية، والاطراء على الحرية، والحب، والابتعاد عن الحرب والتعصب»(٢٢).

في منتصف القرن العشرين وفي اواخره بشكل خاص، صودق على عدد كبير من الوثائق الدولية لحقوق الانسان، والتي لعبت دوراً في تطور حقوق الانسان ان على صعيد المفهوم وان على صعيد الواقع العملي. وقبل ذلك بقرون لعبت بعض الوثائق المهمة دوراً مهماً في إضفاء الأهمية على حقوق الانسان. ففي لائحة استقلال امريكا عام ١٧٧٦ التي تحدثت عن عوامل استقلال الولايات المتحدة الامريكية وانفصالها عن بريطانيا، أُشير الى حرية ابناء الانسان وتساويهم الذاتي وحقوقهم التي لا تتجزأ. وانعكست هذه الفكرة بعد سنوات ـ اي في عام ١٧٨٩ ـ في لائحة حقوق الانسان والمواطن، خلال عصر الثورة الفرنسية الكبرى وأثّرت هذه اللائحة الفرنسية لحقوق الانسان على كثير من الدول، واستندت اليها في تدوين دساتيرها(٢٣).

«لائحة حقوق الانسان والمواطن»، صادقت عليها الجمعية الوطنية الفرنسية عام ١٧٨٩. ففي هذه اللائحة المؤلفة من مقدمة و١٧ مادة، ورد ان عامل البؤس العام وفساد الحكومات، يتمثل في إنكار أو نسيان أو الاستهانة بحقوق الانسان. وانّ الحقوق الطبيعية امر غير قابل للتجاهل، وتتميز بالقدسية، وتشمل جميع الطبقات الاجتماعية دون استثناء.

أُشير في تلك اللائحة الى مفاهيم ومفردات مهمة مثل: تحرر الانسان ومنع استرقاقه، والتساوي أمام القانون، والغاء التميز الجنسي والعنصري والقومي والطبقي، وأنّ الشعب هو مصدر السلطة، ولابد ان تنبثق ادارة شؤون البلاد ووضع القوانين من ارادة عامة ابناء الشعب، مع التأكيد على حرية العقيدة السياسية والدينية، وحرية التعبير(٢٤).

وقد تبلورت حقوق الانسان كمؤسسة، في اعقاب الحرب الكونية الثانية. فالضمير العالمي الذي اوذي كثيراً بفعل الجرائم التي ارتكبها هتلر، عقد العزم على تأسيس نظام لحماية حقوق الانسان وتعزيزها. لذلك قررت الدول المشتركة في تلك الحرب بلوغ هذا الهدف من خلال اتخاذ بعض القرارات. فدعا الرئيس الامريكي «فرانكلين روزفلت» عام ١٩٤١ في خطابه المعروف بإسم «الحريات الأربع»، الجميع الى تأسيس عالم يقوم على حرية التعبير، وحرية الدين، والتحرر من الفقر، ومن الخوف.

في ٢٦ حزيران ١٩٤٥، تبلور ميثاق منظمة الامم المتحدة وتمت المصادقة عليه، على اساس هذه الأفكار. ورغم انّ الاعضاء الاصليين الذين صادقوا عليه ـ وهم الولايات المتحدة، وبريطانيا، وفرنسا، والاتحاد السوفيتي ـ لم يكونوا في وضع مناسب من حيث حقوق الانسان، ولكن وردت في ذلك الميثاق نقاط مهمة كانت ذات تأثير كبير على تطور حقوق الانسان(٢٥).

فأكدت المادة الاولى من ذلك الميثاق على ضرورة حصول تعاون دولي لحل القضايا العالمية ذات الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والانسانية، وكذلك في دعم واحترام حقوق الانسان والحريات السياسية للجميع من دون التمييز في العرق، والجنس، واللغة، والدين. وحثت المادتان ٥٥ و٥٦ على احترام حقوق الانسان والحريات الاساسية وطالبت الدول بدعم هذه الحقوق والحريات والارتفاع بها من دون تمييز عرقي او جنسي او لغوي او ديني.

اذن أشار ميثاق الامم المتحدة في مواضع عديدة الى موضوع حقوق الانسان واكد عليها، وهو ما كان له تأثير على اعطاء غطاء دولي لها. فالدول التي وقّعت على ميثاق الامم المتحدة، لم يعد بامكانها ان تعتبر انتهاك حقوق الانسان في بلدانها مجرد قضية داخلية. وانما تستطيع من خلال التعاون مع المنظمات الدولية ـ لاسيما الامم المتحدة ـ المساهمة في احترام هذه الحقوق وتعزيزها.

وأثمرت الجهود والمساعي الحثيثة التي بذلتها الامم المتحدة والمجتمع الدولي، فتم

في العاشر من كانون الاول عام ١٩٤٨ التوقيع على اهم وثيقة في حقوق الانسان وهي «الإعلان العالمي لحقوق الانسان». كما صادقت الجمعية العامة للامم المتحدة في عام ١٩٦٦ على «الميثاق العالمي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية» و«الميثاق العالمي للحقوق المدنية والسياسية» والبروتوكول الملحق به.

هذه الوثائق الدولية، تُعَدّ امهات الوثائق الخاصة بحقوق الانسان. فالإعلان العالمي لحقوق الانسان المؤلَّف من مقدمة وثلاثين مادة، يشير الى الحقوق الاساسية للانسان كالحقوق والحريات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية.

ورد في مقدمة الاعلان العالمي لحقوق الانسان: «بما ان عدم الاعتراف بحقوق الانسان والاستهانة بها، امر أدى الى ظهور أعمال وحشية دفعت الروح الانسانية نحو التمرد، وبما أنّ اعظم آمال الانسان يتمثل في ظهور عالم يكون فيه الناس احراراً في التعبير والعقيدة، وبمنأى عن الخوف والفقر... وبما انّ شعوب الامم المتحدة قد اعلنت من جديد في الميثاق عن ايمانها بحقوق الانسان الاساسية وكرامة الفرد الانساني وقيمته، وتساوي حقوق الرجل والمرأة، وتعهدت الدول الاعضاء ان تقوم من خلال التعاون مع منظمة الامم المتحدة باحترام حقوق الانسان والحريات الاساسية ومراعاتها مراعاة حقيقية... تعلن الجمعية العامة هذا الاعلان العالمي للحقوق الانسان كهدف مشترك لجميع الناس والأمم...».

ورد في المادة الاولى من ذلك الاعلان: «يولد جميع الأفراد احراراً. وهم متساوون من حيث الكرامة والحقوق. فالجميع لديهم عقل وضمير. وينبغي التعامل فيما بينهم بروح الاخوة».

واكدت المادة الثانية على انّ هذا الاعلان يشمل جميع الافراد من دون تميز في العرق، واللون، والجنس، واللغة، والدين، والعقيدة السياسية او اية عقيدة اخرى، والقومية، والوضع الاجتماعي، والثروة، والولادة، او شيء آخر. واكدت المادة الثالثة على ان لكل شخص حق الحياة، والحرية، والأمن الفردي.

الاعلان العالمي لحقوق الانسان الذي يُعد الحجر الأساس لباقي الوثائق الدولية الخاصة بحقوق الانسان، دُوِّن بطريقة بحيث يـراه العـديد مـن أصـحاب الرأي، ضروري التطبيق ومُلزِماً. وقد تمت المصادقة بعد عقدين من الزمن على ميثاقين آخرين وبروتوكولات اضافية ذات لهجة إلزامية، وذلك من اجـل تـطبيق مـواد الاعلان العالمي المذكور وتحويلها الى واقع عملي.

ويكشف تأخر إصدار هذين الميثاقين لمدة عقدين عـن عـدم وجـود اتـفاق عليهما. ولذلك ثار حولهما نقاش طويل الى ان تمت المصادقة عليهما عام ١٩٦٦، ثم وقعت عليهما الدول الاعضاء في منظمة الامم المتحدة عام ١٩٧٦(٢٦).

ثم أُضيفت وثائق دولية اخرى من اجل ان تكون رعاية حقوق الانسان اكثر دقة وتخضع الدول لاشراف اكبر على هذا الصعيد، ومنها: معاهدة خطر الابـادة الجماعية، والمعاهدة العالمية للقضاء على اي تميز عنصري، والمعاهدة الدولية لحظر التفرقة العنصرية (ابارتايد)، وميثاق مناهضة التعذيب والسلوك او العقوبة العنيفة وغير الانسانية او المشينة، ومعاهدة رفع التمييز عن النساء، واتفاقية حقوق الطفل.

من البديهي انّ مفاهيم الاعلان العالمي لحقوق الانسان، قد دوّنت لجميع الناس فوق سطح الارض، وتبدو منسجمة مع الفطرة السليمة. ولكن الامر الذي لابد من التنويه اليه هو انّ الاديان الالهية وشتى المذاهب الفكرية أشارت الى بعض هذه الحقوق والاصول الاساسية، لأنها كانت تخاطب الانسـان. وقـد جـاء الانـبياء الالهيون وكبار المفكرين والمصلحين لتحرير الانسان من القيود، ومساعدته على الحصول على حريته الحقيقية.

بتعبير آخر: لو نظرنا من منظار عام لحقوق الانسان وتعاليم الأديان الالهية، لرأينا انّ هذه التعاليم لعبت دوراً كبيراً في بلورة تلك الحقوق ونشرها.

لذلك ينبغي إعطاء سهم اكبر للأديان الالهية في المسار التاريخي لمباحث حقوق الانسان، إذْ تتوفر فيها جميعاً بعض الاصول مثل المساواة بين النـاس، والعـدالة الاجتماعية، والغاء شتى انواع التميز والتفرقة.

لقد تصدى أنبياء الله كنوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام، للطواغيت، ووقفوا بوجه الظلم الذي كانت تعاني منه مجتمعاتهم، رافعين شعار التوحيد، والمساواة، والاخوة، والعدالة. وهبّ رسول الاسلام محمد (ص) لتقويض صرح الظلم والجور والاستعباد واللاعدالة حاملاً معه رسالة الاسلام التي هي خاتمة الرسالات وأكملها وتحمل معها العدالة، والمساواة، وحقوق الانسان، في اسمى معانيها وأروع مفاهيمها.

تكشف دراسة القرآن الكريم والسنة النبوية وسيرة ائمة اهل البيت (ع) عن انّ اصول حقوق الانسان ليست غير متعارضة مع الاسلام فحسب ـ على العكس مما يزعم بعض الغربيين ـ وانما يسعى الاسلام الى تقوية ورعاية حقوق الانسان والدفاع عنها أيضاً.

حقوق الانسان في الاسلام

الاسلام يعتبر الانسان أشرف المخلوقات ولذلك نشاهد له مكانة خاصة في القرآن الكريم. فالانسان من منظار القرآن يعتلي مقاماً رفيعاً جداً بحيث يستحق ان تسجد له الملائكة[١]. واذا كان الانسان بهذا المستوى فلابد ان تكون لديه كرامة عظيمة، سيما وقد تحدث القرآن الكريم عن تلك الكرامة مراراً[٢].

ما نراه اليوم في الاعلان العالمي لحقوق الانسان، انما هو عصارة تعاليم الأديان الالهية لاسيما الدين الاسلامي الحنيف. فالقرآن الكريم يؤكد كثيراً على مبدأ حرية الحياة وقدسية نفس الانسان، وليس لأي احد الحق في ان ينتزع منه الحياة، ولذلك يعادل القتل المتعمد للانسان في الاسلام، قتل جميع الناس على سطح الارض، كما نلاحظ في الآيتين التاليتين:

---

(١) كما في قوله تعالى: (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم...) البقرة / ٣٤.

(٢) كما في قوله تعالى: (ولقد كرّمنا بني آدم...) الاسراء / ٧٠.

﴿من قتل نفساً بغير نفس او فساد في الأرض فكأنّما قتل الناس جميعاً ومن احياها فكأنما احيا الناس جميعاً﴾ المائدة / ٣٢.

﴿ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق﴾ الاسراء / ٣٣.

والحرية التي تُعد من امهات مبادئ الاعلان العالمي لحقوق الانسان، اكد عليها الاسلام كثيراً ايضاً. فمن وجهة نظر الاسلام انّ الناس قد خُلقوا أحراراً ولديهم الحق في العيش بحرية. وقد قال الامام علي (ع) بهذا الشأن: «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً». وتحدثت التعاليم الاسلامية عن انواع الحريات كحرية العقيدة، وحرية البيان. وأولى كبار رجال الدين الاسلامي لحرية البيان والتعبير أهمية كبرى بحيث لا يستطيع اي مبرر ان يحول دونها او يمنعها(٢٧).

ورد في القرآن الكريم: **﴿فبشّر عبادِ الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الألباب﴾** الزمر / ١٧ و١٨.

من البديهي انّ هذا اللون من الآيات لا تكون له مصداقية إلا اذا كانت تُثار في المجتمع عقائد ورؤى وآراء مختلفة، كي يصبح بوسع الانسان اتباع أحسنها. ومعنى هذا ان الاسلام يسمح بتعدد الآراء والافكار ولا يغلق بوابة إبداء الرأي، من اجل ان يتاح للانسان الاطلاع عليها جميعاً، ثم ينطلق لتقييمها اولاً واختيار ما يرى انه افضلها وأحسنها(٢٨). وهل هناك حرية فكرية وبيانية وتعبيرية، وحرية في الاختيار والانتقاء، افضل من هذه الحرية التي يمنحها الاسلام؟

المساواة تمثل ركناً آخر من اركان الاعلان العالمي لحقوق الانسان. وقد اكد الاسلام على مبدأ المساواة تأكيداً كبيراً. فجميع الناس متساوون في الاسلام ولا فضل لأحدهم على الآخر من حيث اللون، واللغة، والعرق، والقومية، والأرض. بل انّ من اساسيات الاسلام، القضاء على جميع حالات التميز واللامساواة. وقد أشار القرآن الكريم في العديد من آياته الى مبدأ المساواة مؤكداً على ان المعيار الوحيد في التفاضل، هو معيار التقوى. كما في الآيتين التاليتين:

﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنّ اكرمكم عند الله اتقاكم﴾ الحجرات / ١٥.

﴿يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾ النساء / ١.

فالانسانية من وجهة نظر الاسلام مفهوم مشترك يتساوى فيه جميع الناس. فالناس في الاسلام متساوون في الظروف المتماثلة من حيث الحقوق والواجبات. بل للرجل والمرأة امتيازات متساوية من المنظار الحقوقي. طبعاً قد لا تكون هذه الامتيازات متماثلة، لكن التأكيد على المساواة بين المرأة والرجل يقوم على اساس الاختلافات الموجودة بينهما.

ففي تاريخ الاسلام نماذج كثيرة تؤكد على مساواة الافراد امام القانون. فمع انّ الامام علياً (ع) كان خليفة المسلمين، لكنه وقف موقفاً واحداً مع يهودي ادعى عليه، امام القاضي الاسلامي دون ان يكون هناك فرق بينه وبين ذلك المدّعي إن من حيث الدين او من حيث المكانة السياسية والاجتماعية.

بتعبير آخر: يوجد في الاسلام إطار عام بإسم الانسانية. والجميع متساوون من منظار الاسلام أمام الحق، العدو والصديق، المسلم وغير المسلم، من دون ان يكون لاحد امتياز على غيره إنسانياً.

اذن فالاسلام ليس لا يعارض بنود الاعلان العالمي لحقوق الانسان فحسب، وانما يؤكد عليها أيضاً. ولكن هناك ملاحظة من الضروري التنويه اليها وهي انّ لائحة حقوق الانسان قد دُوِّنت في اجواء غربية ومتأثرة بطبيعة الفكر الذي يحمله المفكرون الغربيون. وهذا الأمر بالذات قد يثير شبهات حول تفسير بنودها. ولذلك سعت بلدان كثيرة بما فيها البلدان الاسلامية لتفسير هذا الاعلان على اساس ثقافاتها وتعاليمها، وصبّ ذلك التفسير في قالب وثائق ومعاهدات اقليمية. ودفعت هذه الضرورة البلدان الاسلامية الى صياغة بعض المواثيق والإعلانات مثل إعلان المجلس الاسلامي الاوربي عام ١٩٨١، واعلان مؤتمر الكويت عام ١٩٨٠، والأهم من ذلك إعلان القاهرة لحقوق الانسان في الاسلام عام ١٩٩٠.

وتكشف دراسة هذه الاعلانات والوثائق عن أنّ الاسلام يؤكد على جميع تلك القضايا التي وردت في الاعلان العالمي لحقوق الانسان.

هل ثمة تعارض بين الاسلام والديمقراطية؟

مثلما ذكرنا في حقل حقوق الانسان، يولي الاسلام للانسان اهمية كبرى ويعطيه مكانة رفيعة، معتبره أشرف الكائنات واكرمها. وقد وصف الله نفسه بأحسن الخالقين بسبب خلقه للانسان. وبما ان الاسلام دين كامل فقد أثار العديد من القضايا ورتّب الكثير من الامور من اجل سعادة الانسان ورفاهه وخيره، والتي من بينها تأسيس الحكومة الاسلامية.

فالرسول الاكرم محمد (ص) قام بنفسه بتأسيس الدولة الاسلامية والمجتمع الاسلامي ولعب دوراً كبيراً في تقويتهما. وشهدنا في فترة خلافة الامام علي (ع) تكوّن مجموعة من القواعد والقوانين المهمة في طريقة وطبيعة الحكم، لاسيما تلك الرسائل التي بعثها الى ولاته وامرائه. وبذل المفكرون المسلمون الكثير من الجهود وقدّموا الكثير من الآراء ووجهات النظر في مضمار الدولة والحكومة والأساليب الحكومية في الاسلام.

دخول الافكار الغربية كالديمقراطية الى العالم الاسلامي سيما خلال القرن العشرين، دفع المفكرين المسلمين لتقييم هذا المفهوم والوقوف على ما يتميز به من نقاط قوة وضعف، لاسيما على ضوء معايير وقيم المجتمع الاسلامي. وتميزت هذه الخطوات بأهمية خاصة لاسيما في العصر الحاضر، نظراً لحجم الدعايات الهائل للبلدان الغربية التي تتحدث عن انتهاك حقوق الانسان ومعارضة الديمقراطية في البلدان الاسلامية.

قلنا ان من اهم الاسس التي ترتكز عليها الديمقراطية، أساس الرضا الجماهيري عن عمل الحكومة. اي ان جماهيرية الحكومة هي التي تضفي الشرعية على النظام

الحاكم. فالديمقراطية لا تتحقق من دون الجماهيرية او الرضا العام. فرضا الجماهير يدفعها لإسناد الحكومة والالتزام بالقوانين.

ورغم وجود آراء شتى بين المنظرين في مجال الفلسفة السياسية للاسلام، ولكن هناك اتفاق بينهم على انّ رضا الشعب يلعب دوراً مهماً في تقرير مصير الحكومة.

وتعبِّر المتون والنصوص الاسلامية عن هذا الرضا بمصطلحات عديدة مثل: رضى المسلمين، ورضى الناس، ورضى العامة، ورضى الرعية(٢٩).

ويشير الحديث المأثور: «انما يجمع الناس الرضا والسخط»(٣٠) الى مبدأ الوحدة والانسجام على اساس الرضا العام الذي يبين اساس الديمقراطية في الفكر الاسلامي، إذ يفقد النظام السياسي شرعيته من دون تحقق الرضا العام(٣١).

من الاصول الاخرى التي أُشير اليها في حقل الديمقراطية، اصل المساواة الذي يؤكد الاسلام عليه كثيراً. ففي الأنظمة الديمقراطية يشرف الشعب على الحكام للحيلولة دون فسادهم. وقد اكد الاسلام على موضوع إشراف المسلمين على سلوك الحاكم الى درجة كبيرة، حتى ان امير المؤمنين علياً (ع) قال مخاطباً واليه: «وإن ظنّت الرعية بك حيفاً فأَصحِر لهم بعذرك[1]، واعدِل عنك ظنونهم بإصحارك فإنَّ في ذلك رياضة منك لنفسك، ورفعاً برعيتك، وإعذاراً تبلغ به حاجتك من تقواهم على الحق»(٣٢).

ويؤكد الامام علي (ع) في العديد من خطبه في الأمة، انه واحد منهم ولديه نفس الحق الذي لديهم، وانّ النفع او الضرر الذي يلحق بهم هو نفع او ضرر يلحق به، وليس باستطاعة اي شيء ان يقضي على الحق. ويؤكد لهم كذلك على انه لا يخفي عنهم شيئاً قط. ومعنى هذا انه يؤمن تماماً بإشراف الامة او الشعب على عمل الحاكم(٣٣).

تُعد القانونية وسلطة القانون، من مبادئ الديمقراطية الاخرى. ففي النظام

---

(١) أي بيّن عذرك فيه.

الديمقراطي يحدد الدستور ـ باعتباره اصلاً او قاعدة عامة ـ إطاراً ينظم طبيعة العلاقة بين الحكومة والشعب. ويؤكد الاسلام كذلك على إصالة وسلطة القانون ودوره في ادارة شؤون المجتمع وتوجيهها. وبالرغم من انّ الاسلام يعتبر كتابه السماوي ـ اي القرآن ـ مصدراً اساسياً للقانون، إلاّ انه يؤكد على الالتزام والعمل بالقوانين للحيلولة دون الاعتداء على حقوق الآخرين، وتوفير الأمن الفكري والاجتماعي، وضمان العدالة الاجتماعية، ورعاية مبدأ المساواة، ومعاقبة منتهكي حرمة القانون والمعتدين على حريات الآخرين.

الاسلام يرى من الضروري جداً وجود نظام تقنيني ينظم حياة المجتمع ويوجهها ويشرف عليها. والمهمة الأهم التي يضطلع بها القانون من وجهة نظر الاسلام هي التمهيد لنضج الانسان ورقيه والوصول به الى مرحلة الكمال والسعادة(٣٤).

لقد وصى الامام علي (ع) في آخر وصاياه وهو على سرير الشهادة، ولديه الحسن والحسين وسائر ابنائه وأهله وأتباعه بالحرص على انتظام أمرهم، وهو الانتظام الذي لا يتحقق إلاّ من خلال الالتزام بالقوانين:

«اوصيكما وجميع وُلدي وأهلي ومن بلغه كتابي بتقوى الله ونظم امركم وصلاح ذات بينكم»(٣٥).

لاريب في ان التعاليم الاسلامية تدور حول محور الله تعالى، ولذلك من الطبيعي ان تتعارض في بعض الأحيان مع المبادئ الغربية التي تتخذ الانسان محوراً. ولكن وعلى ضوء ما سبق استعراضه، يتبين ان الكثير من اصول الديمقراطية ومبادئها لا تتناقض مع الاسلام، بل وأُشير اليها في إطار التعاليم الاسلامية. فاصول من قبيل الاخوة، والانسانية، وحق الحرية، والعدالة الاجتماعية، اصول مطلوبة لدى كل عقل سليم، ومن الطبيعي ان يأخذ بها الاسلام الذي يؤكد على احترام العقل.

بعد هذا كله لابد ان يثار السؤال التالي: اذن ما هو الهدف الذي يتوخاه الغرب من اتهام الاسلام بأنه مناهض للديمقراطية وحقوق الانسان؟ هذا ما نجيب عليه

لاحقاً.

الاستنتاج

يعطي الغرب لنفسه النصيب الاكبر حين تناوله لحقوق الانسان والديمقراطية، لاسيما في العصر الراهن الذي تسعى فيه الولايات المتحدة لتزريق اصولها الديمقراطية في اوردة شعوب بلدان الشرق الأوسط، من خلال اتهام حكومات هذه البلدان بالدكتاتورية.

ولابد ان نتساءل: هل تمارس الولايات المتحدة والبلدان الغربية الاخرى الديمقراطية وتتعامل مع شعوبها وفق لائحة حقوق الانسان؟

يعتقد بعض علماء الاجتماع انّ الديمقراطية في البلدان الرأسمالية، ديمقراطية من حيث الشكل، لكنها تصب في صالح الطبقة الحاكمة من حيث الماهية والعمل. فالطبقة الرأسمالية الحاكمة قد اعطت للشعب بعض الامتيازات من اجل الا تخسر كل شيء. ففي البلدان الرأسمالية الكبيرة هناك ضمان لجميع الحريات، لكنّ جميع مظاهر الحرية كالاذاعة، والتلفاز، والمطبوعات، والاعلام، ودور النشر، خاضعة لاشراف او ملكية الفئة الرأسمالية الحاكمة. وعلى هذا الغرار يمكن اعتبار ديمقراطية الولايات المتحدة، قناعاً لإخفاء الوجه القبيح للرأسمالية في هذا البلد.

في انجلترا، الديمقراطية الموجودة، هي ديمقراطية اللوردات والكونتات، لأنّ شروط انتخاب ممثلي مجلس الأعيان البريطاني، تقوم على نبلائية الدم والعرق! وقد نال نصف هؤلاء تلك الممثلية عن طريق الوراثة. فالديمقراطية القائمة تعمل عموماً على بقاء وديمومة الدولة الرأسمالية.

على الصعيد الخارجي، نلاحظ تناقضاً واضحاً في سياسة الولايات المتحدة الأمريكية والدول الغربية، ونلاحظ انها تكيل بمكيالين في تعاملها مع البلدان. فإذا كانت امريكا داعمة للديمقراطية والحكومات المنبثقة من الشعب حقاً، فماذا يمكن

ان نسمي الدور المباشر وغير المباشر لها في إسقاط كثير من الحكومات المنتخبة من قبل الشعب في العديد من البلدان، مثل بلدان امريكا اللاتينية وحكومة مصدق في ايران؟ الا يعني هذا انه متى ما تعرضت المصالح الامريكية لاسيما الاقتصادية في بلد ما للخطر، فانها تتدخل في البلدان تدخلاً عسكرياً واقتصادياً مباشراً او غير مباشر، ضاربة جميع المبادئ والاصول الديمقراطية وحقوق الانسان عرض الجدار.

سلوك الولايات المتحدة وتعاملها مع الفلسطينيين، ودعمها الشامل المتواصل للكيان الصهيوني، يكشفان بشكل سافر عن عدم احترامها لحقوق الانسان قط، وانّ تبجحاتها بحقوق الانسان والديمقراطية، ليس سوى شعارات جوفاء ذات هدف دعائي ولتبرير ممارساتها اللامشروعة وتدخلاتها في البلدان الاخرى.

فهل كان من افرازات ذلك الدعم اللامشروع واللامشروط للكيان الصهيوني الذي لا يقيم وزناً لأي حق انساني، شيء آخر سوى حرمان الشعب الفلسطيني من ابسط حقوقه في ان يحيا، ويكون لديه بيت ووطن؟ وهل نجم عن ذلك شيء آخر غير ان تتحول اسرائيل الى ترسانة ضخمة للاسلحة النووية وإعراضها عن الالتزام بأية معاهدات دولية في هذا المجال وغيره من المجالات الاخرى؟

العدوان الامريكي على افغانستان والعراق، يكشف بشكل سافر ايضاً عن عدم التزام امريكا بمبادئ الديمقراطية وحقوق الانسان. فبماذا يمكن تبرير القاء آلاف الأطنان من القنابل على رؤوس الابرياء بذريعة إسقاط الحكومات التي كانت امريكا داعمة ومؤيدة لها في يوم ما، ولعبت دوراً كبيراً في تثبيتها وترسيخ دعائمها، وحمايتها من الغضب الجماهيري؟ فهل ينبغي ان تُقدَّم الديمقراطية وحقوق الانسان بقوة السلاح، ولغة القوة، ام ينبغي ان يتم ذلك من خلال الشعب نفسه وبطريقته الخاصة وتقديم العون المعنوي له في هذا الاتجاه؟

اذن الولايات المتحدة وسائر البلدان الغربية لا تفكر في الديمقراطية وحقوق الانسان كأصل من اصول سياستها الخارجية، كما انها تدعم العديد من البلدان

غير الديمقراطية والمنتهكة لحقوق الانسان.

من الطبيعي ان اتهام الاسلام بنشر العنف والارهاب، وإعداد ملفات لإدانة البلدان الاسلامية على هذا الصعيد، اجراء لا يحكي عن خشية البلدان الغربية على الديمقراطية وحقوق الانسان بقدر ما يمثل توجيه ضغوطات سياسية نحو البلدان الاسلامية لانتزاع امتيازات اكثر، وتحقيق اهداف اقتصادية وسياسية أكبر.

مع هذا، لابد ان تجد الولايات المتحدة نفسها مرغمة في يوم ما، على احترام هوية البلدان الاخرى بما فيها الاسلامية، والاعتراف بالتفسير الذي تقدمه هذه البلدان للديمقراطية وحقوق الانسان. فالآراء المختلفة المثارة على صعيد الديمقراطية وحقوق الانسان لا تشير الى وجود اختلافات أساسية، وانما يرجع ذلك الى التنوع الثقافي. ولا يتحقق إجماع بهذا الشأن إلا عن طريق الحوار السليم الهادف.

هوامش الفصل السادس:

١ ـ عبد الرحمن عالم، اسس علم السياسة، طهران، ١٩٩٤، ص ٢٩٣.

2 - The World Book Encyclopedia, Voi.5, s.v. (Democracy).

٣ ـ كمال بولادي، تاريخ الفكر السياسي في الغرب منذ سقوط ماكيافلي، طهران، ٢٠٠٣، ص ١٠٦ ـ ١٠٨.

٤ ـ نفس المصدر، ص ١٤٩ ـ ١٥١.

5 - Ibid.

6 - Encyclopedia Americana, voi. 6. s.v. (Civil War, English).

٧ ـ و. ت. جونز، أرباب الفكر السياسي، ترجمة علي رامين، طهران، امير كبير، ١٩٨٣، ج ٢، ص ١٩٥ ـ ٢٨٤.

8 - The World Book Encyclopedia, s.v. (Democracy).

9 - Ibid.

١٠ ـ داريوش آشوري، الموسوعة السياسية، طهران، ج ٦، ٢٠٠٠، ص ٨٩.

١١ ـ ايان ماك لين، معجم العلوم السياسية، اكسفورد، ترجمة حميد أحمدي، طهران، ميزان، ص ٢١٥.

١٢ ـ داريوش آشوري، سابق، ص ٢٠.

١٣ ـ نفس المصدر، ص ١٦٠.

١٤ ـ جاك سي بلينو وروي التون، معجم العلاقات الدولية، ترجمة وتحقيق حسن بستا، طهران، ١٩٩٦، ص ٦٢.

١٥ ـ عبد الرحمن عالم، سابق، ص ٣٠٤.

١٦ ـ جاك سي بلينو، سابق، ص ٦٦.

١٧ ـ روبرت دال، حول الديمقراطية، ترجمة حسن فشاركي، طهران، شيراز، ٢٠٠٠، ص ٦٢.

١٨ ـ نفس المصدر، ص ٦٧ ـ ٦٩.

١٩ ـ ديفيد بنثام، الديمقراطية وحقوق الانسان، ترجمة محمد تقي دلفروز، طهران، ٢٠٠٤، ص ١٥١.

20 - Lain Mclean, Oxford Concise Dictionary of Politics, Tihran,1998, p.228.

٢١ ـ سيد حسين صفائي، «حقوق الانسان في الاسلام والاعلان العالمي لحقوق الانسان»، حقوق الانسان من منظار المفكرين، تحقيق وتدوين محمد بسته نجار، ٢٠٠١، ص ٣٧٧.

٢٢ ـ محمد علي اسلامي ندوشن، ذكر مناقب حقوق الانسان في العالم الثالث، طهران، ١٩٩٤، ص ٢٢٤.

٢٣ ـ حسين مهربور، النظام العالمي لحقوق الانسان، طهران، اطلاعات، ١٩٩٨، ص ٣٠٤.

٢٤ ـ نفس المصدر.

25 - Thomas Buergenthal, International Human Rights in a Nutshell,Second Edition, West Publishing co., 1995, p. 23.

٢٦ ـ حسين مهربور، سابق، ص ٥٢ و٥٨.

٢٧ ـ سيد طه الهاشمي، الاسلام والديمقراطية، طهران، ٢٠٠٣، ص ٢٧٠.

٢٨ ـ نفس المصدر.

٢٩ ـ نفس المصدر، ص ١٩٦.

٣٠ ـ سفينة البحار، ج ١، مادة «رضا».

٣١ ـ السيد مصطفى محقق داماد، «حقوق الانسان في الغرب والاسلام»، حقوق الانسان من منظار المفكرين، ص ٦٤٠.

٣٢ ـ نهج البلاغة، عهد الامام علي (ع) الى مالك الاشتر، عامله على مصر.

٣٣ ـ جورج جرداق، «علي (ع) وحقوق الانسان، مقارنة بين اصول علي (ع) واصول الاعلان العالمي لحقوق الانسان»، حقوق الانسان من منظار المفكرين، ص ٢٦٥.

٣٤ ـ سيد طه الهاشمي، سابق، ص ٢١٠.

٣٥ ـ نهج البلاغة، الكتاب ٤٧.

الفصل السابع

العالم الاسلامي والعولمة

«تاريخ العالم مقبرة لثقافات كبرى، تعـود نهاياتها المأساوية الى انها لم تستطع فـي مقابل التحديات ان تبدي ردة فعل مدروسة،عقلانية، وارادية»(١)

اريش فروم

يواجه عالم السياسة باستمرار مفاهيم وظواهر مختلفة استقطبت اهتمام المفكرين ورجال السياسة وغيرهم. وكان بعض هذه الظواهر من الأهمية بحيث مدّ تأثيره الى جميع ابعاد وجوانب حياة الافراد. ولربما خلق عند بعض الامم الخوف والقلق، ولدى البعض الآخر الآمال والنجاحات. فمفاهيم من قبيل الحرب الباردة، والجدار الحديدي، وميزانية الرعب، والارهاب، والتي لديها جذور في الواقع الملموس لعالم السياسة، عبارة عنْ حلقات في سلسلة تلك الظواهر والمفاهيم.

ومن بين هذه المفاهيم ايضاً، مفهوم العولمـة الذي راح يُثار ويناقش من قـبل

الاوساط العالمية والسياسية والجامعية منذ مطلع التسعينات، ولازال أحد اهم الموضوعات التي تبحثها هذه المحافل. والهدف من هذا الفصل، تقديم تعريف وايضاح للعولمة من زوايا مختلفة، ومعرفة تأثيرها على العالم في هذا اليوم، لاسيما العالم الاسلامي.

تعريف العولمة

العولمة من المفاهيم التي لا يتاح تقديم تعريف دقيق لها. فنجد لهذا المفهوم تعاريف شتى ولربما متناقضة في بعض الأحيان، في مجالات الاقتصاد، والسياسة، والثقافة.

قيل في تعريف العولمة انها حركة باتجاه مزيد من الارتباط بين شتى اجزاء العالم، وانضغاط العالم، وتزايد التبعية والاشتباك، وعملية تغريب العالم وتذويبه، ودمج جميع الجوانب الاقتصادية في الميدان العالمي، وتوسيع دائرة تأثير وتأثر الافعال الاجتماعية، وخفض النفقات المفروضة بواسطة الفضاء والزمن، وما الى ذلك من التعاريف(٢).

في كثير من التعاريف نلاحظ ان العولمة قد عُرِّفت كعملية تدريجية وثابتة، بدأت منذ الماضي البعيد او القريب ولازالت مستمرة، مع الفارق التالي وهو انهاكلما ازدادت عمراً، ازدادت سرعةً واتساعاً. بتعبير آخر: رغم ان كثيراً من المنظّرين الجدد لا يوافقون على وجود خلفية طويلة للعولمة، لكنهم يتفقون على استفحالها في العقود الاخيرة بل ويعتقدون كذلك ان الاجيال القادمة ستجرّب هذه العملية بصورة اوسع وأسرع(٣).

يؤكد بعض المفكرين مثل انطوني غيدنز على شحوب دور الزمان والمكان في المعاملات والعلاقات الاجتماعية خلال عصر العولمة، ويقولون ان تقلص الزمان والمكان ادى الى اقتراب الحاضر والغائب زمانياً ومكانياً. فالفواصل في حالة

التقلص، والعلاقات الاجتماعية في حالة الانتقال من محيط الى محيط آخر(٤).

يعرّف والترز روبرتسون العولمة بأنها عملية اجتماعية تزول فيها القيود والحدود الجغرافية التي تلقي بظلالها على العلاقات الاجتماعية والثقافية، ويشعر الناس تدريجياً بانحسار تلك القيود والحدود(٥).

اذن من خصوصيات تعريف روبرتسون التأكيد على النظر الى العالم ككل، وحدوث حالة الارتباط او التبعية المتبادلة في جميع أرجاء العالم(٦).

يكتب مارتين البرو في تعريف العولمة: العولمة تشير الى جميع المناحي التي يدخل بواسطتها سكان العالم الى عالم واحد او مجتمع عالمي واحد فينتظمون فيه.

عمانوئيل ريشتر يعتبر العولمة شبكة عالمية تلتحم فيها المجتمعات التي كانت منفصلة ومنعزلة من قبل، عن طريق العلاقات المتبادلة.

روبرت كوكس ـ وهو من الماركسيين الجدد ـ يقول في العولمة:

خصوصيات حركة العولمة انها عبارة عن عولمة الانتاج، وتوزيع العمل الدولي الجديد، والحركات الجديدة للهجرة من الجنوب الى الشمال، وجو التنافس الجديد الذي يظهر خلال حركة العولمة.

من الخصائص الاخرى لهذه الظاهرة: عولمة الدولة وتحويل الحكومات الى موظفين في العالم المتعولم. ويعتقد روزابث موس كانتر ان العالم يتحول في ظاهرة العولمة الى سوق ذات فروع عديدة، بحيث تصل فيها النظريات والمنتوجات الى متناول الجميع في كل لحظة وفي وقت واحد.

يقول جون اورث شولت في تعريف العولمة: العولمة حركة تصطبغ العلاقات الاجتماعية بموجبها بخاصية فقدان المسافات والحدود، بحيث تتحقق حياة الانسان في عالم كأنه مكان واحد(٧).

ويقول كذلك انه يمكن تقديم خمس مجموعات من التعاريف العامة للعولمة:

١ ـ العولمة بمثابة العالمية.

٢ ـ العولمة بمثابة الحركة التحررية.

٣ ـ العولمة بمثابة الشمولية العالمية. والعولمة طبقاً لهـذا التعريف عبارة عن حركة تتسع ضمن إطارها العلاقات في الارض، وتُـعد وسـائل الاعـلام آليـات ذلك الاتساع.

٤ ـ العولمة بمثابة التغريب او إعادة التركيب لاسيما وفق النمط الأمريكي. والعولمة في هذا التعريف بمثابة قوة ينتشر بموجبها البنيان الاجتماعي الحديث في سائر ارجاء العالم.

٥ ـ العولمة بمثابة تذويب الحدود الجغرافية او توسيع عملية الماوراء اقليمية(٨).

هل العولمة: عملية، أم مشروع؟ أم ظاهرة؟

ما يمكن ان يستشف من التعاريف السابقة هو ان العولمة قد فُسِّرت تـفاسير شتى من قبل اصحاب الفكر والرأي. فبعضهم يعتبرها عملية (process). وفي مثل هذا الجو تُعد العولمة ظاهرة متداولة وطبيعية، ومفهوم لا يُعرف مصدره. بل منبثقة في الحقيقة عن المسار الطبيعي للمجتمعات البشرية. معنى هذ ان عملية العـولمة، حقيقة وواقعية. ويعتقد جيمس روزنا ان العولمة كعملية، تمهد الأرضـية لظـهور شكل مختلف لعالم موحد(٩). وتقوم رؤيته هذه على التفاؤل ازاء عملية العولمة.

وفق هذا المـنظار، فـالعولمة عـملية تـؤدي بـفعل تـطور تـقنية الاتـصالات والمعلومات الالكترونية، الى تقلص العالم، وتعزيز المعرفة الذاتية الجماعية بين ابناء الانسان. اي ان العولمة امر منبثق من التاريخ، وعملية متجذرة وواسعة وشمولية تمتد الى شتى حقول السياسة والاجتماع والثقافة، وتخترق الحـدود الوطـنية وتـفرض نفسها كحقيقةٍ في حالة تكون وتكامل، وأشبه بالنهر المتحرك بسرعة. ولذلك فانها تطوي الزمان والمكان وتقرب بين الاثنين.

العولمة ضمن هذه العملية، ثقافة تتضمن الحركة الحرة للافكـار والمـعلومات

والمعارف، وتستوعب جميع أبعاد الحياة، فتُحدث تغييراً في الذهنيات والعينيات، وتعمل على انفتاح العلاقات الثقافية وميل الثقافات نحو الاقتباس لاسيما من خلال ما يحدث من اتصال بين أجزاء العالم بفعل منظومات الاتصال وسرعة وصول المعلومة(١٠).

في المقابل، ثمة فريق آخر يعتبر العولمة مشروعاً (Project) مدوَّناً من قبل، من اجل ان يفرض العالم الغربي مزيداً من الهيمنة والاستيلاء على العالم الثالث. والعولمة في ظل هذه الرؤية عبارة عن مخطط اجتماعي بمستوى عال، يسعى من خلال الاستناد الى قواعد الليبرالية الجديدة وماوراء الحداثة، الى نشر اسلوب الحياة الامريكية، وتغريب البشر، وتعزيز ثقافة الاستهلاك والجنس.

من خلال هذا المنحى، يسعى الغرب من خلال اعتماد التقنية والاتصالات الفضائية، ووسائل الاعلام، والمجانسة الثقافية، والوحدة القيمية، الى فرض الثقافة الغربية، والقطبية الاحادية الامريكية، على العالم(١١).

من هذا المنطلق، تُعد العولمة مفهوماً ذا فاعل محدد وهو عبارة عن برنامج او مشروع مُعد سلفاً ويمهّد لسلطة القوى الكبرى. اي ان هذا اللون من الرؤية للعولمة يتهمها بالتآمر واللانزاهة.

مشروع العولمة يحكي عن ايديولوجية واستراتيجية للتعامل مع عملية التعولم. وهي في الحقيقة إجابة ارادية وهندسية من اجل التعامل مع هذه العملية والواقعية الموجودة. ويبدو ان مشروع العولمة، نتاج لتعامل ايديولوجي موجِّه وفاعل مع عملية التعولم. وعلى هذا الاساس يوجد نوعان من المشاريع قابلان للتمايز:

أ ـ مشروع العولمة الذي تلاحقه امريكا والذي يعني الأمركة في واقع الحال(٢). فالعولمة وفق هذا المشروع عبارة عن الغاء الآخرين والنفوذ الى الثقافات الاخرى. اي ان التعولم عبارة عن عملية تغريب العالم(١٣).

ب ـ مشروع يلاحقه العالم الاسلامي حيث يسعى او ينبغي ان يسعى للتعامل مع

عملية التعولم كمشروع، فيحاول من خلال برنامجه المحلي لتوجيه آثار التعولم في اشكال مختلفة(١٤).

هناك فريق آخر من المفكرين ينظر الى العولمة كظاهرة _Phenomenon) لا كعملية ومشروع، ومفردة الظاهرة مفردة عقيمة. ويمكن ان تكون مزيجاً من المشروع والعملية. ولكل من نظريتي المشروع والعملية، سلبياتها الخاصة.

فاذا نظرنا الى العولمة على انها مجرد عملية، فحينذاك سيتم تجاهل الجهود التي تبذلها القوى الكبرى مثل امريكا وباقي الممثلين على مسرح العولمة كالشركات متعددة الجنسية، من اجل الامساك بزمام العالم. فالنظرة الى العولمة كعملية، تصور العولمة على انها حقيقة محققة او لا مفرّ منها، تجبر الانسان على الاستسلام لمصيرها المحتوم، وتعيقه عن اية خطوة بناءة وفاعلة للتأثير عليها.

كذلك تحكي الرؤية اليها على انها مشروع ومؤامرة، عن لون من النمط الفكري الناجم عن بلادة ذهنية وبساطة فكرية، وتبسيط للمسائل المعقدة. ولذلك تعجز مثل هذه الرؤية عن ادراك عملية العولمة وإفرازاتها. وتعد هذه النظرة لوناً من التجاهل العمدي لجزء من الحقائق والواقعيات التي هي في حالة الصيرورة. ولاريب في ان تجاهل هذه الحقيقة سيعكس اضراراً كبرى غير قابلة للتدارك، ويعيقنا عن ادراك القضايا العالمية وفق قراءتنا التقليدية. ولربما يحول تغلب هذه النزعة دون بذل مساع مهمة لاستيعاب عمل النظام العالمي وإفرازاته، وعدم تحقق انسجام معقول بين أهمية هذه الظاهرة ومدى الاهتمام بها.

ان الأخذ بأية رؤية من هذه الرؤى، لديها مفروضات خاصة لابد ان يكون لها تأثير على اسلوب عملنا وردة فعلنا ازاء العولمة والسبل المحتملة(١٥).

مراحل وعوامل ظهور العولمة

السؤال المهم الذي يثير نفسه هنا هو: ما هي العوامل التي اوجبت ظهور

العولمة، وما هي المراحل التي طوتها هذه العوامل الى ان ظهرت العولمة بشكلها الراهن؟

بعض المفكرين يعزو ظهور العولمة الى عوامل اقتصادية، بينما يعزوها البعض الآخر الى تطور قضية المعلومات، والى التطور العلمي عموماً. ويمكن التحدث بشكل عام عن عدة عوامل منها: العامل الأول، ازدهار السوق المالية العالمية. فقد ازداد مؤخراً حجم الاسواق المالية بالقياس الى حجم التجارة العالمية، وتحول الى عامل مهم وقوة دافعة باتجاه الاتحاد العالمي.

العامل الثاني والذي ادى الى تعزيز وحدة الاقتصاد العالمي، انهيار النظام الاشتراكي ونهاية الحرب الباردة. فسقوط الاتحاد السوفيتي ونهاية الحرب الباردة، امر ادى الى اتساع السوق العالمية وتوثيق عرى العلاقات الاقتصادية. فقد اندمجت في هذا اليوم جميع بلدان العالم تقريباً في السوق العالمية وتحولت الى جزء منها. وسمحت حتى كوبا الى حد ما للرساميل الأجنبية ان تلعب دوراً مهماً في اقتصادها. فلم يعد العالم مقسماً بالنتيجة الى معسكرين سياسيين كما كان عليه الحال في مرحلة الحرب الباردة. والتنافس بين الشعوب في هذا اليوم ليس على السلطة الايديولوجية وانما على السوق والمصادر النادرة.

العامل الثالث من عوامل العولمة، هو نمو نشاطات الشركات ذات الجنسيات المتعددة. فقد ازداد في هذا اليوم عدد هذه الشركات بشكل كبير جداً واتسعت دائرة نفوذها. فمن اجل ان تقلص هذه الشركات من حجم نفقاتها وزيادة أرباحها، ومنافسة الآخرين، أقبلت على العمل ماوراء حدودها الوطنية.

العامل الرابع ولربما الأهم هو الثورة في تقنية المعلومات، والاتصالات، والنقل، والتي عملت على تقليص نفقات الاتصالات البعيدة والنقل، وبلغت بعامل المسافة الى ادنى حد له في النشاطات الاقتصادية.

العامل الخامس من عوامل العولمة، تحول مشاكل البيئة والمحيط الى قضية عالمية، مثل ارتفاع حرارة الارض، والامطار الحامضية. فهذه المشاكل العالمية

دفعت الدول للتفكير بحلول عالمية، اي الى تضافر جهود جميع بلدان العالم للوصول الى حلول ناجعة، وتقديم كافة المساعدات الدولية على هذا الصعيد(١٦).

هناك اختلاف بين المنظّرين بشأن مراحل ظهور العولمة. فالبعض يعتبرها ظاهرة ذات خلفية تاريخية، بينما يصفها البعض الآخر بأنها ظاهرة جديدة في العالم المعاصر. فيعتقد روبرتسون ان تاريخ العولمة يرجع الى ظهور الرأسمالية.

مع هذا كله، يمكن تصور خمس مراحل للعولمة:

١ ـ المرحلة البدائية (١٤٠٠ ـ ١٧٥٠)، نواجه في هذه المرحلة انقسام الكنيسة، وظهور المجتمعات الحكومية، والكنيسة الكاثوليكية العالمية، وتعاميم بشأن البشرية والفرد، وأول خارطة للكرة الأرضية، والتقويم العالمي في الغرب، والاكتشافات العالمية، وظهور الاستعمار.

٢ ـ المرحلة الاولى (١٧٥٠ ـ ١٨٧٥)، نواجه في هذه المرحلة ظاهرة الحكومة، الشعب، والدبلوماسية الرسمية بين الدول، وموضوع المواطنة، والمعارض الدولية، ومعاهدات الاتصالات، والمواثيق الحقوقية العالمية، وظهور الشعوب غير الاوربية، وتبرعم اولى الافكار الخاصة بالدولية والعالمية.

٣ ـ مرحلة القفزة (١٨٧٥ ـ ١٩٢٥)، نواجه في هذه المرحلة التعبير المفهومي للعالم في قالب اربعة عوامل معولمة للدولة ـ الشعب، وهي: الفرد، والمجتمع، والوحدة الدولية، والبشرية الواحدة، وكذلك نواجه الاتصالات العالمية، والرياضة، والعلاقات الثقافية، والتقويم العالمي، والحرب الكونية الاولى، والهجرة الدولية الواسعة وقيودها، وزيادة عدد غير الاوربيين في نادي الدولة ـ الشعب العالمي.

٤ ـ مرحلة المساعي الهادفة للامساك بالسلطة (١٩٢٥ ـ ١٩٦٩)، نواجه في هذه المرحلة التي تزامنت مع ظهور عصبة الامم ومن ثم منظمة الامم المتحدة، والحرب الكونية الثانية، والحرب الباردة، ظهور بعض المفاهيم مثل جرائم الحرب، والجرائم المرتكبة بحق البشرية، وتهديد العالم بواسطة القنبلة الذرية، وظهور العالم الثالث

كجزء من العالم.

٥ ـ مرحلة اللاإستقرار (١٩٦٩ ـ ١٩٩٢)، تزامنت هذه المرحلة مع الانجازات الفضائية الكبرى، ونواجه فيها القيم الماوراء مادية، والحوار الحقوقي، والمجتمعات العالمية القائمة على اساس التميز الجنسي والقومي والعرقي، وسيولة وتعقد العلاقات الدولية، ومعرفة قضايا البيئة الحياتية العالمية، ووسائل الاعلام العالمية عن طريق التقنيات الجوية والفضائية واستخدام الأقمار الاصطناعية.

هكذا نلاحظ ان تبويب روبرتسون يستوعب كل تغيير وتطور عالمي في شتى الحقول والنواحي، من دون ان يأخذ أية قيمة وأولوية بنظر الاعتبار. ورغم انه يعتقد بامتزاج ظهور العولمة مع ظهور الرأسمالية، ولكن لا نعرف طبيعة ارتباط المفاهيم التي تناولها في تبويبه الخماسي، بالنظام الرأسمالي في مشروعه(١٧).

ويقدم ديفيد هولد تبويباً أشمل واكثر واقعية، وذا انسجام اكبر مع التغييرات الحاصلة في العالم الرأسمالي بزعامة امريكا. وهذا التبويب بالشكل التالي:

١ ـ تعاظم العلاقات الاقتصادية والثقافية يؤدي الى تقليص سلطة وفاعلية الحكومات على مستوى الدولة ـ الشعب. ولا يصبح بمقدور الحكومة السيطرة على نفوذ الأفكار والبضائع الاقتصادية من وراء حدودها. وبذلك تفقد آليات سياستها الداخلية فاعليتها.

٢ ـ تتقلص سلطة الحكومات ايضاً لازدياد عمليات ماوراء الوطن إن من حيث الحجم وإن من حيث العدد. فتصبح الشركات متعددة الجنسيات ـ على سبيل المثال ـ اعظم وأقوى من كثير من الحكومات.

٣ ـ على هذا الاساس ينبغي ان تنسجم معظم وظائف الحكومة التقليدية كالدفاع، والاتصالات، والادارة الاقتصادية، مع المبادئ الدولية او الحكومية.

٤ ـ لابد ان تؤطر سيادتها بأطر سياسية اكبر كالاتحاد الاوربي، واتحاد دول جنوب شرق آسيا، او ضمن احلاف ومنظمات اقليمية مثل حلف الناتو، ومنظمة

اوبك، او منظمات دولية مثل منظمة الامم المتحدة، ومنظمة التجارة العالمية، وصندوق النقد الدولي.

٥ ـ اذن نرى ظهور نظام حكومة عالمية يعمل على مزيد من التقليص لسلطة الدولة، من خلال ما يتميز به من نظام سياسي وإداري خاص.

٦ ـ يوفّر هذا النظام الأرضية والأساس لظهور دولة عالمية ذات سلطة عسكرية وتقنينية.

هذه المراحل التي يتحدث عنها هولر، تنطبق تماماً مع ما تصبو اليه امريكا التي تسعى لايجاد دولة عالمية مدعمة بقوة عسكرية قوية(١٨).

أبعاد العولمة

من خلال ما سبق يمكن التوصل الى النتيجة التالية وهي ان العولمة ظاهرة ذات ابعاد شتى، ولذلك تترك تأثيراً على شتى أبعاد الحياة الانسانية. والتعاريف السابقة التي قدّمناها للعولمة تقوم على عدة ركائز عامة. وعليه لابد من القول انّ هذه التعاريف تبتني على ثلاثة أبعاد: اقتصادي، وسياسي، وثقافي. اي ان كل واحد من المهتمين بشؤون العولمة، ينظر اليها من زاوية هذه الأبعاد الثلاثة.

١ ـ البُعد الاقتصادي للعولمة

حظي عنصر الاقتصاد في عملية العولمة باهتمام عدد كبير من المنظّرين، بحيث بات بعضهم يرى تقدّمه على سائر الابعاد الاخرى. فمن وجهة نظرهم: مع ان عملية العولمة واسعة وذات تأثير على جميع أبعاد الحياة الاجتماعية، إلاّ انّ ابرز مصاديقها وعلائمها، ذو علاقة بالحقل الاقتصادي. فهم يعتقدون انّ الحقل الاقتصادي اوسع حقلاً للنشاطات الاجتماعية. وحينما يتسع الاقتصاد العالمي، ينحسر الاقتصاد الاقليمي والمحلي. اي اننا نحيا في عصر بلغت فيه الاقتصادات الوطنية نهايتها(١٩).

وهكذا ينبغي ان يقال ان العولمة الاقتصادية تتقدم على البعدين الثقافي والسياسي. ويعيد كثير من الاخصائيين خلفية العولمة الاقتصادية الى عدة عقود سلفت بل والى القرن السادس عشر.

قلنا انّ بعض المفكرين مثل روبرتسون، يرون وجود ارتباط بين ظهور العولمة وظهور الرأسمالية، لأنّ تعاظم النزعة الاقتصادية في الميدان العالمي، عجّل بشكل كبير على ظهور نظام اجتماعي اقتصادي رأسمالي. ثم عمل التقدم الهائل الذي شهدته التقنية والاتصالات، على تسهيل نزعة الاقتصادات المحلية والوطنية نحو الاقتصاد العالمي، فظهرت عملية اتصال بين الكثير من النشاطات الاقتصادية وبين شبكة الاقتصاد العالمي.

هذه التطورات، لاسيما في اعقاب الأزمات الاقتصادية الناجمة عن الحربين الكونيتين ومنذ بداية الخمسينات، ادت الى ايجاد انخفاض شديد في نفقات النقل والمواصلات والمكالمات الهاتفية وغيرها، وعملت على ظهور عملية دمج وادغام بين اقتصاد البلدان والدول(٢٠).

ازدادت عمليات البيع والشراء في عصرنا الراهن بشكل مذهل مع التطور المدهش الذي شهدته تقنية الأقمار الاصطناعية، بحيث باتت تجري البرامج الانتاجية والعمليات والمحاسبات المالية للشركات في عدة بلدان مختلفة وفي وقت واحد. وهو امر ما لا يمكن ان يقاس به ما كان يجري قبل عقد من الزمن.

البعد الاقتصادي على اساس نظريات العلاقات الدولية

قلنا انّ البعد الاقتصادي للعولمة حظي باهتمام كبير جداً، وسعى بعض المنظّرين لتحليل العولمة على اساس هذا البعد. وسنحاول تسليط الضوء على هذا البعد من منظار ثلاثة مذاهب اقتصادية سياسية عالمية وهي: الليبرالية الاقتصادية(٢١)، والمركنتلية الواقعية(٢٢)، والماركسية الجديدة (٢٣)، من اجل ان يسهل علينا ادراك

مفهوم العولمة الاقتصادية(٢٤).

هذه المذاهب الثلاثة تعتقد مجتمعة أنّ العالم يشهد حدوث العولمة الاقتصادية، لكنها تختلف في الماهية الحقيقية لهذه العملية. كما انهالا تتفق في النتائج التي تفرزها العولمة الاقتصادية على الدول. ولدى العديد من الليبراليين الاقتصاديين رؤية متفائلة ازاء العولمة الاقتصادية. فيعتقد الاقتصادي الأمريكي الشهير «ميلتون فريد» ان بالإمكان في هذا اليوم انتاج اية بضاعة في أيّ مكان من قبل الشركات الواقعة في اي مكان والتي تحصل على المصادر من اي مكان، كي تُباع في كل مكان. والسبب في ذلك هو انّ الدول لم تعد تتدخل في قضايا الانتاج والاستهلاك بالاسلوب الماضي.

يرى «جون نايزبيت» ان مثل هذا العالم سيوفر فرصاً اقتصادية كثيرة. فعلى سبيل المثال انّ إمكان الازدهار الاقتصادي «في أعظم مستوى خلال تاريخ البشرية»، قد أُتيح ليس للأفراد والأُسر فحسب، وانما للشركات والمؤسسات ايضاً.

بعض الليبراليين الاقتصاديين، يؤمن بهذه النظرة المتفائلة. فالعولمة معناها انّ الاجزاء المكوّنة للعالم تصبح اصغر واكثر تعدداً.

الصغر ليس جميلاً من المنظار الاقتصادي فحسب وانما على الصعيد السياسي أيضاً. ففي اطار اقتصاد عالمي متحد، يصبح بمقدور اللاعبين الاقتصاديين الصغار المرنين، الحصول على قوة متزايدة بحيث تضمحل مؤسسة الدولة ـ الشعب.

يقول «نايزبيت» انه مع تطور العولمة، يزداد الناس معرفة بهوياتهم القومية يوماً بعد يوم. فتؤدي اللغة والثقافة ـ مثلاً ـ الى ظهور عدد كبير من البلدان الصغرى. ويتوقع كذلك ان يظهر في القرن الحادي والعشرين ألف ولربما ألفا بلد. وتكشف هذه الفكرة عن انهيار مؤسسات الدول ـ الشعوب، التي عرفناها في القرن الماضي. كما انّ الفكرة التي تقول بأنّ الدولة ـ الشعب التي اصبحت في عصر العولمة صغيرة جداً بالنسبة لبعض الأشياء وكبيرة جداً بالنسبة للبعض الآخر، انما

تعكس ايمان العديد من الليبرليين الاقتصاديين.

هؤلاء يعتقدون انّ الدولة ـ الشعب، تقع من «الأعلى» تحت ضغط شديد، حيث تؤدي العولمة الى ايجاد نشاطات خارج الحدود تعجز الدول عن السيطرة عليها، كالمعاملات الاقتصادية العالمية، وقضايا البيئة الحياتية، فتعرّض الدولة ـ الشعب لضغوط من «الأسفل». بتعبير آخر، تظهر نزعة قوية لتبلور الهوية ضمن المجتمع المحلي، بحيث يستطيع الناس العيش ضمن هذا القالب.

يمكن ايجاز الرؤية الليبرالية الاقتصادية للعولمة بمايلي(٢٥):

١ ـ العولمة الاقتصادية بمعنى التغيير النوعي نحو نظام اقتصادي عالمي.

٢ ـ تعمل العولمة الاقتصادية على ازدهار اوضاع الافراد والأسر والشركات بشكل كبير.

٣ ـ تفقد الدولة ـ الشعب سلطتها ونفوذها لخضوعها للضغط من الأعلى والأسفل.

انصار المركنتلية ليست لديهم رؤية للعولمة يمكن ان تنافس الليبرالية الاقتصادية من حيث التحليل، ان من حيث المحتوى وان من حيث الهدف. ولكن يمكن ان نلاحظ في مباحث العولمة شيئاً باسم «المركنتلية». ويوجه هذا المذهب الانتقاد الشديد للتحليل الليبرالي سواء من حيث ماهية العولمة الاقتصادية او من حيث النتائج المفترضة للدولة ـ الشعب.

المركنتاليون يرفضون حدوث تغير كيفي في اتجاه النظام الاقتصادي. اي انهم لا يؤمنون بظهور ظاهرة باسم «العولمة». كما يرون في المقابل ان العولمة الاقتصادية شيء أكبر مما هو متداول او انها زيادة كمية. اي انها عملية ارتباط متبادل مشتد بين الاقتصادات الوطنية. كما انّ هؤلاء يعتقدون انّ حركة التعامل والاستثمار بين البلدان، كانت في مستوى رفيع قبل الحرب الكونية الاولى.

بتعبير آخر: انّ الارتباط الاقتصادي المتبادل، ليس بالموضوع الجديد. ويرفض

المركنتليون ايضاً رأي العديد من الليبراليين الاقتصاديين القائل بأنّ التعاون القائم في ميدان الاقتصاد العالمي فقد هويته الوطنية، ويرون انّ الدول والوان التعاون الوطني، لازالت متصلة ببعضها بشدة رغم التزايد الكبير الواسع في التعاملات والاستثمارات العالمية منذ نهاية الحرب الكونية الثانية. ولذلك فهم يرفضون ان تكون الدول ـ الشعوب، واقعة تحت الضغط، او انها في حالة الاختفاء الى حد ما في عملية العولمة الاقتصادية.

هؤلاء يقولون، انّ الليبراليين يتجاهلون الوعائية المتزايدة للدول ـ الشعوب، لمواجهة مشاكل العولمة الاقتصادية. ويؤكد انصار المركنتلية على تأثير التطور التقني على التقدم العالمي، لأنه يزيد بالتالي من قوة الدول وقابليتها على التقنين والاشراف. ويعتقدون أنّ قابلية الدول على انتزاع الضرائب وغيرها من المواطنين اصبح أشد مما مضى. وتضاعفت قدرتها على توجيه جميع النشاطات الاجتماعية والسيطرة عليها. وتتجه حركة الدول نحو مزيد من الاستقلال. وقد «سهّلت التنمية الاقتصادية الأمر التالي للدول وهو ان تكرس نشاطاتها لاستثمار ثرواتها الداخلية، بدلاً من الاعتماد على القروض الدولية». وستبقى الدولة الحاكمة، بصفتها الشكل المطلوب للمؤسسة السياسية، ولن يظهر في الميدان اي منافس جاد لها.

ويمكن ايجاز وجهة نظر الواقعية المركنتلية في العولمة الاقتصادية كما يلي(٢٦):

١ ـ العولمة الاقتصادية شيء اكبر من الحد المتعارف. اي انّ الترابط الاقتصادي المتبادل المشتد، ليس موضوعاً جديداً.

٢ ـ لم يفقد التعاون هويته الوطنية. وتبقى شتى انواع التعاون، على اتصال ببلدانها الأصليه.

٣ ـ لا تشكل العولمة خطراً على الدولة ـ الشعب. وقد تعاظمت قابلية الدول على التقنين والاشراف.

نظرة الماركسية الجديدة للعولمة الاقتصادية، لا تختلف عن رؤية الليبرالية

الاقتصادية والمركنتلية. وسنركز على نظرية روبر كاكس التي ترى انّ العولمة الاقتصادية تتضمن الترابط المتبادل المشتد من جهة، وشاملة كذلك للتغيير نحو اقتصاد عالمي من جهة اخرى.

يعتقد «كاكس» بوجود اقتصاد عالمي جديد الى جانب الاقتصاد العالمي الرأسمالي القديم، غير انّ المنحى يكون بالشكل التالي وهو ان يحل المورد الاول بشكل متسارع محل المورد الثاني.

كاكس يدرك انّ الدولة ـ الشعب، فقدت في عملية العولمة الاقتصادية، قوتها الاساسية في مواجهة الاقتصاد، ولم تعد سداً او درعاً لحفظ الاقتصاد الداخلي من الآثار الخارجية المضرة، وانما هي في معظم الأحيان عبارة عن واسطة للانتقال من الاقتصاد العالمي الى الاقتصاد الداخلي.

عملية العولمة الاقتصادية الممتدة بحاجة الى اطار سياسي يظهر بواسطة الدول ـ الشعوب، وقد وافقت الولايات المتحدة على لعب هذا الدور. لكنها تواجه مشكلة التناقض بين القوة الاقتصادية المتضائلة وقوة البرامج المتصاعدة. فالتحول الى بوليس عالمي بحاجة الى قاعدة اقتصادية قوية، غير أنّ هذه القاعدة تتجه نحو الضعف تحت ضغوط العولمة الاقتصادية.

تعد المناطق الكبرى ـ برئاسة الولايات المتحدة في قارة امريكا، واليابان في آسيا الشرقية، والاتحاد الاوربي في قارة اوربا ـ اطراً سياسية ـ اقتصادية جديدة لاستقطاب رؤوس الأموال. ومع ذلك تبقى هذه المناطق جزءاً من نظام اقتصادي عالمي أوسع.

وكان هذا الأمر واضحاً خلال الأزمة الاقتصادية التي تعرضت لها آسيا عام ١٩٩٨(٢٧).

من هذا المنطلق يؤكد روبرت كوكس وسائر الماركسيين الجدد على الماهية اللامتجانسة وسلسلة المراتب للعولمة الاقتصادية. فخصوصية الاقتصاد العالمي انه

أحادي الارتباط اكثر مما هو ارتباط متبادل. والقوة الاقتصادية، متركزة بشكل متزايد في البلدان الصناعية الرئيسية، مثل الولايات المتحدة، واليابان، ودول اوربا الغربية..

معنى هذا انّ العولمة الاقتصادية ليست في صالح الجماهير الفقيرة لبلدن العالم الثالث، ولا تعمل على تحسين مستوى حياة الفقراء في الدول الصناعية. ومن اجل ان يتغير هذا الوضع، لابد ان تنجح القوى الاجتماعية الدنيا في المجتمع كالعمال وطلاب الجامعات، في جهودها الرامية للسيطرة على القوى الاقتصادية. اذن العولمة، لون من الوان الرأسمالية، ولذلك ستستمر هيمنة الطبقة الرأسمالية واستغلال الفقراء في سائر أرجاء العالم.

يمكن تلخيص نظرة الماركسية الجديدة للعولمة الاقتصادية بالطريقة التي يراها روبرت كاكس، كما يلي(٢٨).

١ ـ العولمة الاقتصادية عبارة عن ارتباط متبادل مشتد، وكذلك تؤدي الى ايجاد اقتصاد عالمي.

٢ ـ تُعدّ الدول ـ الشعوب، منظِّماً مهماً للعولمة، لكنها في حالة فقدان هيمنتها على الاقتصاد، لذلك لجأت الى تأسيس مناطق كبرى.

٣ ـ العولمة الاقتصادية عملية غير متجانسة وسلسلة مراتب، تتركز من خلالها القوة الاقتصادية بشكل متزايد في البلدان الصناعية المهمة.

ليس من السهل تبلور بحث العولمة الاقتصادية، لأنّ كل مذهب من تلك المذاهب الثلاثة يشير الى مؤشرات تجريبية تدعم آراءه النظرية. فمن وجهة نظر الليبراليين الاقتصاديين: صحيح انّ العولمة لديها قوة كامنة تعمل على ايجاد ازدهار متنام للأفراد والشركات، ولكن وكما يؤكد الماركسيون الجدد صحيح ايضاً انّ العمليات الراهنة للعولمة غير متجانسة ولربما تحقق مصالح قليلة لكثير من المحرومين

قد يكون رأي الليبراليين الاقتصاديين صحيحاً في انّ العولمة تتحدى الدولة ـ الشعب، ولكن ـ وكما يذهب الى ذلك المركنتليون ـ صحيح ايضاً ان الدول ستضل قوية وستستطيع مجابهة كثير من تلك التحديات والتغلب عليها.

الماركسيون الجدد يؤكدون على انّ الارتباط المتبادل المشتد، يظهر مع ظهور اقتصاد عالمي. ومع هذا نرى انّ الليبراليين وكذلك المركنتليين، ينظرون الى هذا الموضوع من زاوية واحدة. وينبغي القول بشكل مجمل اننا نستطيع ادراك العلم الموجود في ايّ من هذين المذهبين، ولكن ثمة نقاط ضعف وسلبيات في كل منهما ايضاً.

من الواضح ان العولمة الاقتصادية ستقع تحت تأثير سلسلة من الأحداث والتنمية المستقبلية. ولكن هل سيكون العالم اقليمياً في الغالب؟ وكيف سيتم توزيع مصالح العولمة بين البلدان وسائر الفصائل او الطبقات؟ وما هو مدى السيطرة التي ستكون للدولة ـ الشعب، على هذه العملية؟

للاجابة على هذه التساؤلات وغيرها لابد من انتظار أحداث اكثر. غير انّ اثارة هذه التساؤلات امر مهم جداً، ولذلك ينبغي ان يقال بأنّ منظّري الاقتصاد السياسي الدولي الذين يهتمون بموضوع العولمة، سيلعبون دوراً في فهمنا لعالم السياسة، حينما ينطلقون للاجابة على هذه التساؤلات.

بعض المنظّرين يعتبرون العولمة عملية يتم خلالها تحويل الانتاج والتوزيع في العالم الى سوق للتجارة، والبيع، والاستثمار. وتتدخل المنظمات وكثير من العوامل الاقتصادية في تلك العمليات والنشاطات الدولية مع تأسيس السوق العالمية للاقتصاد. وقد أضحت حدود البلدان مفتوحة امام النشاطات الاقتصادية واتسع الارتباط المتبادل في الميدان العالمي بحيث بات من غير الممكن التفكير باتخاذ سياسة الانزواء، والاكتفاء الذاتي الاقتصادي، والانفصال عن الشبكات الاقتصادية العالمية(٢٩).

اذن نلاحظ تبلور نظام اقتصادي عالمي تسعى جميع البلدان كي تلعب دوراً فيه

بطريقة وأخرى من اجل الحصول على اكبر فائدة ممكنة. ولكن لابد ان تثار بعض التساؤلات ضمن هذا الاطار، مثل: هل يصب اتساع مثل هذا النظام في صالح جميع البلدان؟ وهل ستنتفع بهذا النظام جميع العناصر الدخيلة في عولمة الاقتصاد، بنسبة واحدة؟

من اجل ان تتبلور اجابة افضل، لابد من التطرق الى المؤسسات الرئيسية المشتركة في عملية العولمة مثل الشركات المتعددة الجنسية، ومنظمة التجارة العالمية، وصندوق النقد الدولي.

أ ـ الشركات المتعددة الجنسية

يُطلق هذ الاسم بشكل عام على الشركات التي تمارس عملها في اكثر من بلد. ولاريب في انّ من ابرز خصائص ظهور هذه الشركات، انها تعمل في سائر ارجاء العالم وتؤثر على اقتصاد البلدان.

وتشير الارقام الى وجود ٤٥ ألف شركة من هذا النوع في اواسط التسعينات، يعود ٣٧ ألف شركة منها الى أحد أربعة عشر بلداً متطوراً في العالم. وكانت ايرادات هذه الشركات خلال عام ١٩٩٦ نحو ٧ ترليون دولار، وهو ما يزيد عن قيمة التجارة العالمية التي بلغت ٢و٥ ترليون دولار(٣٠).

لاريب في انّ هذه الشركات تلعب دوراً رئيسياً في عولمة الانتاج والتبادلات النقدية والمالية. وتتولى حوالى ٥٠ ـ ٧٥٪ من الانتاج العالمي، وتسد حجماً واسعاً من حاجة السوق الى البضائع الاستهلاكية، وتمارس نحو ٧٠٪ من التجارة العالمية. وتلعب دوراً اساسياً في عملية الاستثمارات الأجنبية. وعادت عليها النشاطات العظيمة التي تمارسها، بقوة اقتصادية كبرى، بحيث يمكن لهذه الشركات ان تترك تأثيراً مهماً جداً على السياسات الاقتصادية للدول الكبرى(٣١).

يعود نمو هذه الشركات الى الخمسينات. وقد اتخذت لاسيما في الولايات المتحدة، استراتيجية منسجمة تحت تأثير الظروف الاقتصادية لتلك الفترة، وحالة

الاشباع التي كانت عليها السوق في بعض الأجزاء، ونظام النقل المتطور، والاتصالات الدولية المتقدمة، وتحديات اوربا واليابان. وكان الهدف من تلك الاستراتيجية هو ان تبيع الولايات المتحدة منتوجاتها خارج الحدود الأمريكية، مع افتتاح ممثليات لها في البلدان الاخرى.

سارت الشركات الاوربية على خطى الشركات الامريكية، وتحققت لها نجاحات متزايدة وأخذت دخولها وايراداتها تزداد بشكل تدريجي. ففي عام ١٩٩٣، كان رأس مال شركة رويال داج شل نحو ٨و١٠٠ مليار دولار، كان ٦٩ مليار دولار منها، خارجياً. كما كان رأس مال شركة جنرال موتور نحو ١٦٧ مليار دولار، كان ٣٦ مليار دولار منها، خارجياً. وفي نفس العام بلغت المبيعات الخارجية لشركات اكسون جنرال موتور، فورد، وميتسوبيشي، نحو ١٠٠ مليار دولار(٣٢).

يرى بعض المحللين ان نمو هذه الشركات ذات الجنسيات المتعددة، يكشف عن حدوث تغيير ونقلة نوعية في الاقتصاد الدولي. فالاقتصاد العالمي القائم على التجارة كان موجوداً منذ القرن السابع عشر على اقل تقدير، لكن الدولة ـ الشعب، كانت لازالت الوحدة المركزية، لأنها كانت تسعى عن طريق الاشراف على حركة رأس المال والعمل، لادارة العلاقات التجارية بين البلدان. ولكن يرى كثير من الاخصائيين الاقتصاديين، انّ الاقتصاد العالمي يسعى لاختراق العقبات والحدود الوطنية عن طريق آلياته الاساسية كالشركات ذات الجنسيات المتعددة. فأصبحت نشاطات هذه الشركات متحركة وذات انسيابية في البلدان الاخرى، حتى انّ الحدود الوطنية باتت تميل الى الشحوب يوماً فيوماً، وأصبح من السهل انتقال النشاط الاقتصادي من نقطة الى نقطة اخرى(٣٣).

بشأن عمل هذه الشركات لابد من القول انّ الشركة الأم تقوم في بادىء الأمر بتصدير البضائع البسيطة وبيعها في الخارج. ثم تشهد المرحلة الاخرى ظهور منظمات للبيع في الخارج، فتبدأ حالة ماوراء الوطنية منذ هذه المرحلة. فعلى سبيل

المثال، تمتاز شركة هيتاتشي بأنها ذات شبكةواسعة من المنظمات وفروع البيع في سائر ارجاء العالم.

هناك صورة اخرى لما وراء الوطنية، يتمثل في حصول الشركات على اجازة بالعمل والنشاط خارج مقرها الاصلي. فشركة جنرال الكتريك، وشركة وستينغ هاوس، تسمحان لبعض الشركات المستقلة، بانتاج وبيع بضائعها او خدماتها باسم الشركة الاصلية، على أساس عقد موقّع بين الجانبين وفي مقابل الحصول على جزء من تلك الارباح.

تحلّ المرحلة الاخرى حينما تنقل الشركة مصنعها الى خارج البلد الأصلي، او ان تبتاع جزءاً من أسهم الشركة الأجنبية، و ان تشاطر تلك الشركات عملية الاستثمار. وتعمل وفق هذه الصيغة، معظم الشركات المتعددة الجنسية(٣٤).

لاريب في انّ نشاط هذه الشركات لاسيما في بلدان العالم الثالث، ذو نتائج وانعكاسات كثيرة. وهناك وجهات نظر مختلفة بشأن هذه النتائج والانعكاسات. فذلك الفريق من المنظّرين الذين يوافقون على نشاط هذه الشركات في بلدان العالم الثالث، يعتقد ان عمل هذه الشركات، عامل بنّاء في نمو هذه البلدان وتطورها اقتصادياً. ويرى هؤلاء ايضاً انّ اهم عوامل التخلف الاقتصادي في بلدان العالم الثالث هو الحاجة الماسة الى رأس المال، والتكنولوجيا. وبمقدور هذه الشركات الكبرى سدّ هذه الحاجة من خلال نشاطاتها في هذه البلدان. اضف الى ذلك، انّ هذه الشركات تنقل الاساليب الجديدة في الادارة الصناعية، الى هذه البلدان، فتعمل من خلال خلق حالة المنافسة، على تفعيل المؤسسات والشركات الوطنية في بلدان العالم الثالث(٣٥).

البعض الآخر يعارض نشاط هذه الشركات في بلدان العالم الثالث بشدة. ويعتقد انه ليس بالضرورة ان تعمل هذه الشركات على زيادة دخول البلدان التي تنشط فيها، اذ من الممكن ان تؤدي تلك النشاطات الى خروج رساميل من تلك البلدان اكبر بكثير من الاستثمارات الأوليه. وتستطيع هذه الشركات من خلال

العديد من الاساليب والحيل كاستخدام القيم الانتقالية، التخلص من عبء الضرائب التي تفرضها الدولة المضيفة، والاستفادة من الامتيازات التي تمنحها كالاعفاء من بعض الرسوم والضرائب.

ويعتقد المنتقدون لنشاط هذه الشركات انّ تقديم التقنية الى بلدان العالم الثالث والانتقال للعمل فيها، لا يؤدي بالضرورة الى تطورها وتقدمها لأنها تُستخدم في قطاعات كالقطاع الزراعي والمصادر الطبيعية طبقاً لحاجات سوق الاقتصاد العالمي. كما انّ البلد المضيف ليس لديه القابلية على تقبل مثل هذه التقنيات كي يكون باستطاعته انتاج البضائع الصناعية كالبلدان المتطورة، وانما يستطيع في افضل الاحوال انتاج اجزاء من بضاعة صناعية.

كذلك لا يؤدي وجود مثل هذه الشركات الى توفير فرص العمل دائماً، بل ويعمل في كثير من الأحيان على بطالة العمال الذين لديهم القابلية على العمل في شتى اقسام الاقتصاد المحلي، بينما يضطرون لفقدان أعمالهم بعد مجيء تلك الشركات(٣٦).

فضلاً عن قيام الشركات ذات الجنسيات المتعددة بالهيمنة على اقتصاد البلد المضيف، تسعى لأن يكون لديها نفوذ في الميدان السياسي ايضاً، من خلال تقديم الرشاوى لرجال السلطة، واستخدام الضغوط الدبلوماسية من قبل حكوماتها. وتستعين هذه الشركات بكل عمل غير انساني ومتعارض مع الأخلاق والقانون، في سبيل السيطرة على السوق العالمية، والحفاظ على مصالحها والحصول على مزيد من المكاسب والامتيازات. وكمثال على ذلك تدخل شركة I (ITT) اي الهاتف والتلغراف الدولي[1] ـ في شؤون شيلي والتآمر على رئيسها «الندي» واسقاطه.

كان الدكتور سلفادور الندي (١٩٠٨ ـ ١٩٧٣)، طبيباً وزعيم الحزب الاشتراكي في شيلي. وقد انتُخب لرئاسة جمهورية البلاد عام ١٩٧٠ في انتخابات

(1) International Telephone and Telegraph (III).

حرة. فكان ذلك حدثاً تاريخياً في امريكا اللاتينية وحتى العالم، إذْ كانت هي المرة الاولى التي يفوز فيها سياسي شيوعي عن طريق الانتخابات. واتخذ هذا الرجل موقفاً معارضاً لمصالح الشركات الامريكية الناهبة، لاسيما تلك التي تعمل في حقل صناعة النحاس التي كان يُسيطر عليها الامريكان منذ ما يزيد عن نصف قرن. ولذلك هبّت شركة (ITT) الكبرى، وبالتعاون مع المخابرات الأمريكية بانقلاب دموي ضد رئيس الجمهورية المنتخب انتخاباً ديمقراطياً، فتم قتله وجيء بضابط عسكري يدعى «بينوشه»، فعيّنوه رئيساً على البلد، ليمارس بحقها ابشع الممارسات الدكتاتورية(٣٧).

اذن تلعب الشركات العالمية الكبرى، ادواراً شتى، من منظار المنظّرين المنتمين الى شتى المذاهب الفكرية. وعلى هذا الأساس يمكن القول انّ الليبراليين الاقتصاديين يعتقدون انّ هذه الشركات ذات تأثير في تطور وتنمية البلدان. اما اصحاب نظرية التبعية فتعتبر معظم هذه الشركات شيطاناً متحداً. ويؤكد المركنتليون على انّ في هذه الشركات قوة كامنة لتنمية بلدان العالم الثالث، لكنها لا تستطيع تفعيل هذه القوة إلاّ في ظل ظروف خاصة. فهذه الشركات تعمل في البلدان التي لم يزدهر اقتصادها الوطني، على اضعاف ذلك الاقتصاد بشكل مطرد واخضاعه لسيطرتها. غير انّ استثماراتها في البلدان ذات الاقتصاد القوي يمكن ان تكون ذات تأثير ايجابي على اقتصاد البلد المضيف.

بتعبير آخر: هذه الشركات العالمية الكبرى، ليس بوسعها ان تحقق التنمية الاقتصادية لبلدان العالم الثالث تلقائياً، وانما ينبغي على البلد المضيف ان يكون لديه اشراف قوي على نشاطات هذه الشركات، فضلاً عن ضرورة ان يتمتع اقتصاد هذا البلد بالقوة اللازمة. ولكن بما انّ معظم هذه الشركات تمارس دور الذراع للامبريالية الاقتصادية الجديدة، فانها تعمل بكل ما في وسعها من اجل ربط عجلة اقتصاد تلك البلدان بها قبل ان تفكر باحداث تنمية اقتصادية فيها.

اذن العولمة الاقتصادية والى جانب الشركات الاقتصادية الكبرى، تمثل لوناً

جديداً للامبريالية والاستعمار، يؤدي الى ربط بلدان الجنوب بشكل متعاظم باقتصاد البلدان المتقدمة.

نماذج لبعض الشركات المتعددة الجنسية على ضوء مؤشر فوق القومي لعام ١٩٩٥(٣٨)

الشركة	البلد	الصناعة	مؤشر فوق القومي
Nestle SA	سويسرا	غذاء	٩٤
Electrolux	السويد	كهربائيات	٨٨,٣
Royal Dutch Shell	بريطانيا/ هولندا	بترول،غاز،فحم حجري وخدمات مرتبطة	٣٧,٥
Bayer AG	ألمانيا	مواد كيمياوية	٦٩,٣
Sony	أليابان	كهربائيات	٥٩,١
IBM	امريكا	كامبيوتر	٥٤,٩
Honda Motors Co.Ltd	اليابان	آلات ومكائن	٥٢,٦
مؤشر فوق القومي لشركتين عالميتين كبريين			
Daewoo	كوريا الجنوبية	شتى المصنوعات	٤٧,٧
GTE	امريكا	الاتصالات	١٤,٩
يستخرج مؤشر فوق القومي من نسبة معدل الرساميل الخارجية الى الرساميل العامة، والبيع الخارجي الى البيع العام، والاستخدام الخارجي الى الاستخدام العام (طبقاًلوثائق الأمم المتحدة عام ١٩٧٧)			

ب ـ المنظمات والأنظمة الاقتصادية الدولية

ظهرت المؤسسات والأنظمة الدولية من اجل تسهيل وتنظيم العلاقات بين الدول في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها. وتأسست المجتمعات الدولية في الغرب منذ مائة عام ونمت في القرن العشرين وتطورت كثيراً. ولاشك في انّ منظمة الأمم المتحدة تمثل أحد أهم وأوسع وأقوى المؤسسات الدولية التي تمارس نشاطها فيكافة حقول الحياة البشرية. وتقسم الامم المتحدة بدورها الى شعب ودوائر وفروع عديدة، لكل منها وظائفها الخاصه. وهناك العديد من الوكالات المتخصصة التي تتعاون مع المنظمة الدولية في شتى المجالات والحقول، ومنها البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي اللذان ينشطان في الجانب الاقتصادي.

هاتان المؤسستان المتخصصتان اللتان ظهرتا الى الوجود عام ١٩٤٤ وبشكل رئيسي لاعادة اعمار ما دمرته الحرب الكونية الثانية، تشرفان على شتى انواع التعاون الاقتصادي الدولي.

ويتألف رأس مال البنك الدولي من قسمين: الاول عبارة عن الالتزامات او اموال الضمان (نحو ٩٠٪) التي تجعل البنك قادراً على الحصول على رأس ماله المتداول من المصادر الخاصة في الاسواق العالمية. والثاني عبارة عن الأسهم التي تُدفع من قبل البلدان الاعضاء، نقداً الى صندوق تسليف البنك (نحو ١٠٪).

اذن الدور الاصلي الذي كان يلعبه البنك الدولي هو المساعدة على اعادة بناء واعمار المناطق التي تضررت خلال الحرب العالمية. وفي ١٩٤٩ تغير هذا الدور فانبرى البنك لتقديم القروض والسلف للمساهمة في التنمية الاقتصادية الدولية. فدفع حتى عام ١٩٨٠ نحو ١٧٠٠ سلفة الى مائة بلد، بلغت قيمتها ما يزيد عن ٥٠ مليار دولار.

ومنذ عام ١٩٨١ وحتى عام ١٩٨٥، بلغت التزامات التسليف نحو ٥و٥٣

مليار دولار. وتختلف شروط التسليف، وتقترب قيمة الفائدة التي تُدفع للبنك، من قيمتها في الاسواق المالية الخاصة، وتتراوح فترة التسديد بين ١٠ ـ ٣٥ سنة.

تُدفع السلف والقروض بهدف تنفيذ العديد من المشاريع والبرامج في الدول النامية لاسيما على صعيد الارواء، وماء الشرب، والمواصلات، والنقل، والتنمية الصناعية. كما يتعهد البنك الدولي بامور اخرى من قبيل تطوير البنى التحتية، والمساعدات الفنية، كي تتهيأ الارضية لتقديم قروض مفيدة، ومساعدة المستلفين للاستفادة من السلف والقروض المقدمة لهم، بشكل مؤثر ومفيد(٣٩).

تأسس صندوق النقد الدولي لهذا الغرض ايضاً، للحيلولة دون عودة مرحلة ما بعد الحرب الكونية الثانية التي شهدت فوضى مالية وتذبذبات شديدة في القيمة. والأهداف الاساسية لهذا الصندوق هي:

١ ـ زيادة ثبات تحويل العملة.

٢ ـ ايجاد نظام دفع ذي جوانب عديدة في العالم.

٣ ـ توفير الذخائر المالية للبلدان الاعضاء للتغلب على عدم التوازن القصير الامد في ميزانياتها.

يقوم صندوق النقد الدولي بعمليتين لتثبيت الوضع الاقتصادي للبلدان: الاولى، وضع القيم المالية، تحت قاعدة واخضاعها لنظام خاص عن طريق السيطرة على قيمة التحويل. والثانية، ايجاد صندوق مشترك لتحويل اموال الدول الأعضاء، وذلك كي يصبح باستطاعة الاعضاء شراء العملة الأجنبية بعملتها الداخلية، والخروج من المضائق والأزمات المالية(٤٠).

لابد من الاعتراف بأنّ قروض البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، لا تلعب في بعض الاحيان دوراً ايجابياً في اقتصاد بلدان العالم الثالث والدول النامية. ويرى البعض انهاتؤدي حتى الى فقر هذه البلدان وبؤسها. ويمكن الاشارة ـ كمثال على ذلك ـ الى دور البنك الدولي وصندوق النقد الدولي في اعقاب أزمة ديون العالم

الثالث. فقد جاءت ازمة الديون في اعقاب تقديم قروض بلا حساب من قبل البنوك الاهلية والحكومية الغربية الى بلدان العالم الثالث وبعض الدول الشيوعية، وعدم قدرة هذه البلدان على تسديد تلك الديون بشكل منتظم الامر الذي اغرقها في مستنقع الديون المتراكمة.

زيادة عدد البلدان التي عجزت عن تسديد ديونها خلال الثمانينات، خلقت ازمة مستمرة ومتزايدة في الاسواق المالية العالمية. فالعجز عن الدفع والتهديد بعدم الدفع، ادى الى اضافة الديون غير المدفوعة الجديدة الى قائمة الديون القديمة، ووضع صندوق النقد الدولي وكذلك البنك الدولي لشروط جديدة من اجل استئناف التسليف.

حينما تُدفع مثل هذه القروض من دون ان يلوح في الافق اي امل باستعادتها بشكل منتظم، فلابد ان يقوم المقترض باجراء تغييرات في اقتصاده الوطني كاحداث تقليص أساسي في نفقات الحكومة، والهبوط بمستوى حياة الجماهير. ولاشك في انّ حدوث مثل هذه التغييرات في بلدان تعاني من الفقر والانفجار السكاني، لابد ان يبعث حالة الغضب في أوساط الجماهير ويدفعها باتجاه التمرد(٤١).

ان برامج اصلاح تركيبة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، دُوِّنت لتقليل الاستهلاك في البلدان النامية، من اجل تسديد القروض الأجنبية من خلال توجيه المصادر نحو الانتاج الصادراتي. غير انّ مثل هذه الخطوة ادت الى اضافة انتاج السلع غير الصناعية وانخفاض أسعارها كثيراً.

لقد وُضعت برامج تعديل هيكلية المصرف الدولي وصندوق النقد الدولي لتقليص الاستهلاك في البلدان النامية من اجل تسديد ديونها الأجنبية من خلال توجيهها باتجاه المنتوجات التصديرية. غير انّ مثل هذه الخطوة عملت على انتاج السلع غير الصناعية إنخفاض أسعارها كثيراً.

فضلاً عن ذلك، نرى في كل بلد ينشط فيه البنك والصندوق، تقلصاً في الزراعة

التقليدية، وظهور عدد كبير من المزارعين الذين لا أرض لهم.

وقلّ الأمن الغذائي في العالم الثالث ـ لاسيا افريقيا ـ بشكل كبير. ووضعت التبعية المتزايدة لجميع بلدان جنوب الصحراء الأفريقية، هذه البلدان في مآزق كبيرة. فلا توجد لدى هذه البلدان العملة الأجنبية الكافية لاستيراد المواد الغذائية نظراً لقلة صادراتها او انعدامها ولاجبارها على تسديد الديون.

من الشروط الأساسية للبنك الدولي، الانخفاض الجاد في النفقات الاجتماعية، ولاسيا الصحة والتعليم. وورد في تقرير اللجنة الاقتصادية لمنظمة الشعوب الافريقية، انّ النفقات الصحية في البلدان المنفذة لبرنامج البنك والصندوق في الثمانينات، انخفضت الى نسبة ٥٠٪ والنفقات على التعليم انخفضت الى ٢٥٪. ويلاحظ مثل هذا المنحى في جميع بلدان الجنوب ايضاً(٤٢).

من شروط الصندوق والبنك ايضاً هو انّ الحكومات ملزمة عموماً بقطع دعمها للمواد الغذائية الاساسية كالرز، والذرة وللخدمات الاساسية كالماء والكهرباء، والتي تقدمها للفقراء في بلدانها.

وفق هذا اللون من الشروط تتحول انظمة الضرائب الى عناصر معيقة باطراد، وتهبط نسبة الاجور الحقيقية كثيراً. فقد تنزلت الاجور الحقيقية في المكسيك خلال الثمانينات الى ٧٥٪. فالأسرة المؤلفة من اربعة افراد في هذا البلد والتي تحصل على أقل الأجور، تستطيع ان توفر في هذا اليوم ٢٥٪ من حاجاتها الاساسية فقط.

الى جانب أعمال البنك والصندوق لتقليل قيمة النقود، والتضخم، ارتفعت اسعار المواد الغذائية المستوردة. فالغاء السيطرة والاشراف على الأسعار، ادى الى ارتفاع هائل في أسعار السلع التي يشتريها الفقرء عادة. كما ادى الارتفاع الكبير في قيمة الفائدة الى افلاس الكثيرين، الأمر الذي ادى الى مزيد من البطالة. وعمل الالغاء السريع لكثير من المحدِّدات التجارية الى اختلال اوضاع الصناعات الوطنية وافلاسها، وتفاقم ازمة البطالة ايضاً.

وعمل السماح لبعض الافراد والطبقات بحيازة العملة الصعبة، على انهاك الاقتصاد الوطني في تلك البلدان، بعد ان اصبح بمقدور هؤلاء الافراد والطبقات اخراج اموالهم من البلاد من دون اية صعوبة و عائق. وادت خصخصة الاموال الحكومية ـ التي هي جزء من الحقوق الخاصة لايديولوجية صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ـ الى الحاق اضرار جسيمة باقتصاد بلدان العالم الثالث.

بشكل عام لم تكن برامج اصلاح وتعديل الهيكلية ناجحة، حتى وفق الأهداف التي رسمها الصندوق والبنك. وظهر من خلال ٤٠ برنامجاً نفذه الصندوق خلال الفترة ١٩٨٣ ـ ١٩٨٧، انّ الصندوق كان غير موفق في بلوغ اهدافه، اي الارتفاع بالنمو الاقتصادي، وتقليص العجز في الميزانية والعجز التجاري، وانخفاض التضخم، وتثبيت او تقليل الديون الخارجية. اما البرامج الاخرى التالية فتتحدث تقارير «برنامج التنمية في الامم المتحدة واللجنة الاقتصادية في المنظمة الدولية لأفريقيا» عن فشلها حتى في تحقيق الاهداف التي اعلن عنها البنك والصندوق(٤٣).

فيما يتعلق بالبيئة، فقدهجر ملايين الناس من اصحاب المواشي والأبقار وتجار الألواح وغيرهم، مساقط رؤوسهم ومساكن آبائهم وأجدادهم ليعيشوا حالة الضياع. وتهجرت ملايين اخرى من الناس لانشاء سدود كبرى لصالح الطبقات المتنفذة والمنظمات الدولية. وقد حظيت مثل هذه المظاهر بتأييد ودعم الصندوق والبنك، ورصد المبالغ اللازمة لهذا الغرض. ويرى عامة الناس، ان تأثير سياسة الصندوق والبنك على البيئة في الجنوب، كتأثير الافرازات الاقتصادية والاجتماعية الهدامة لهذه البرامج على الناس والمجتمعات(٤٤).

علاوة على صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، تعمل منظمة التجارة العالمية كذراع قوية للعولمة الاقتصادية. وهدف الدول من تأسيس هذه المنظمة، ايجاد مرجع عالمي قوي لتنظيم العلاقات الاقتصادية العالمية وظهور نظام تجاري عديد الجوانب في العالم مع أخذ العديد من الامور بنظر الاعتبار، مثل الوضع الخاص للدول النامية وغير النامية.

مؤسسة التجارة العالمية[1] التي حلت في عام ١٩٩٤م محل «الاتفاقية العامة للتعرفة والتجارة[2]»، سمحت بالتجارة الحرة في العالم، وأخذت تتابع هذا الهدف من خلال فرض بعض الشروط والمراحل الخاصة للعضوية، وتقليل التعرفات وازاحة العقبات التجارية القائمة بين البلدان.

وتسعى البلدان الغربية على اساس نشاطات هذه المنظمة الى ان تفتح لأنفسها اسواقاً جديدة، وتذليل العقبات والمعرقلات التجارية التي تضعها البلدان الاخرى، مع فرض طوق العزلة التجارية على البلدان التي تأبى الانصياع لسياستها(٤٥).

اذن فالأعمال التي يمارسها نظام الاقتصاد العولمي وأذرعه المتعددة، ليس لا يصب في صالح البلدان النامية والمتخلفة قط، وانما لابد من الاعتراف ايضاً بأنّه احياء للامبريالية الاقتصادية في قالب جديد، يعمل على خدمة المصالح الاقتصادية للقوى والشركات التجارية الكبرى.

٢ـ البعد السياسي للعولمة

في اعقاب معاهدة وستفالي وظهور نظام الدولة ـ الشعب، يُعتبر هذا النظام اهم الانظمة التي ظهرت على المسرح العالمي. وقد قلنا ان عملية العولمة تهدف الى ايجاد مجتمع عالمي يتحدى نظام الدولة ـ الشعب، من خلال اعتماد العديد من الاساليب كاستخدام نظام الاقتصاد العالمي، والتطور الهائل في تقنية المعلومات، وظهور العديد من العناصر المعارضة للنظام المذكور.

وفي قالب هذا التحرك الجديد، أخذت القضايا الاجتماعية والسياسية طابعاً أبعد من اطار الدولة ـ الشعب. اي ان العولمة السياسية كانت تبحث عن تحرير الشؤون الاجتماعية من سيطرة الدول. وهذا يستوجب تقديم تعريف جديد للقضايا

---

(1) World Trade Oramization (WTO).

(2) General Agreement of Trade and Tariff (GATT).

الاجتماعية. فعلى العكس مما سبق حيث كانت الدولة او الحكومة، أهم وأقوى مؤسسة سياسية تبت في حل القضايا الاجتماعية، أصبحت الدولة ضعيفة وكذلك السيادة الوطنية، في ظل عملية العولمة المتسارعة وذوبان الحدود الوطنية. ويمكن مشاهدة هذ الأمر بوضوح، في ما طرأ على الاقتصاد الوطني من ضعف(٤٦).

يعتقد عدد كبير من المنظرين اننا نعيش في فترة يمكن ان نعتبرها نهاية عصر الدولة ـ الشعب، كما عملت قوى وعناصر السوق العالمية المتميزة بالقوة والفاعلية، على ابطال مفعول وتهميش السياسات الوطنية. وبات رأس المال الجاري الذي لا يرتبط بأي ارتباط وطني، تابعاً للقوانين الاقتصادية، ويتدفق نحو المجتمعات التي توفّر الربح الاكبر. ولذلك يواجه كل بلد يقدم فائدة اقل لرأس المال، خروج الرأسمال منه ومن ثم انخفاض قيمة العملة الوطنية.

هذه العملية تؤدي الى فقدان الدولة لإشرافها على دخول وخروج العملة والصادرات والواردات. وقد عقّدت عولمة الانتاج والتوزيع بواسطة الشركات العالمية، القضايا والشؤون الاقتصادية الى درجة بحيث لم يعد باستطاعة الدول التحكم في الاقتصاد. وباتت القطاعات العالمية والخاصة، تعمل في غير صالح الدولة ـ الشعب، والحكومات الوطنية(٤٧).

هناك من المنظّرين من يرفض هذه الفكرة ويعتقد انّ الدولة ـ الشعب، لازالت اهم نظام قائم في الميدان الدولي، ولازال هذا النظام يحتفظ باعتباره وقوته. ويرى هؤلاء انّ الدول هي المشرفة على الاسواق والمسيطرة عليها في الأنظمة الاقتصادية الدولية. وانّ العناصر غير الحكومية بحاجة شديدة الى نظام الدول، من اجل ممارسة نشاطاتها.

فضلاً عن الحركات العالمية للاقتصاد، هناك قضايا اخرى تتحدى سيادة الدول. فالتطورات العلمية الهائلة لاسيما على صعيد المعلومات والاتصال، كالفضائيات، والشبكات الانترنيتية، لم تعمل على تقويض صرح الجغرافيا فحسب، وانما عملت على اجتياز الأفكار والمعلومات والرؤى للحدود الجغرافية والوطنية، من دون ان

تستطيع الدول والحكومات القيام بشيء مهم يعترض طريقها ويمنع دخولها الى بلدانها فالشبكة المعلوماتية العالمية حوّلت العالم الى قرية صغيرة بحيث يصل من خلالها اي حدث يحدث في زاوية من زوايا العالم، الى سائر ارجاء العالم في اسرع وقت. لذلك ليس باستطاعة الحكومات ان تتعامل مع شعوبها بالطريقة التي تختارها، كما كانت تفعل في الماضي(٤٨).

من بين الأساليب التي شككت في دور الدول والحكومات كأقوى ممثل على المسرح الدولي، اثارة القضايا العالمية. فهذه القضايا التي أحدثت الخلل في القواعد التي كانت تتحكم في العلاقات الدولية، برهنت على ان اطار الدول، ليس قادراً بمفرده على تلبية الحاجة الراهنة، وانما لابد من وجود ارادة دولية، مع مساهمة عناصر من الدولة وغير الدولة، للنهوض بتلك المهمة. فمن المواضع التي تُعدّ قضايا عالمية وتهدد سكان العالم كافة: تلوث البيئة، وأزمة المياه والطعام ومصادر الزراعة، ونفاد مصادر الطاقة، وتلوث الجو وتأثير غازات الكلور والفلور والكربون على طبقة الاوزون، والأمراض الوبائية الخطيرة. فهذه القضايا وغيرها ليست تهديداً للدول فحسب، وانما هي تهديد للبشرية قاطبة، ولذلك تتطلب تعاوناً دولياً الزامياً(٤٩).

المنحى الآخر الذي يتحدى الدول، ظهور عدد من المنظمات الدولية غير المرتبطة بالدول والحكومات. ولاشك في انّ من خصوصيات العالم المعاصر، اتساع وتزايد عدد هذا اللون من المنظمات والجمعيات التي بدأت بالظهور في أعقاب الحرب الكونية الثانية، والتي تمارس نشاطاً في شتى الحقول الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والانسانية، والفنية.

لو ألقينا نظرة على أرقام منظمة الأمم المتحدة، لرأينا نحو ١٥٢ منظمة عالمية فعالة في شتى الحقول، تتشاور مع هذه المنظمة، ويُستدعى ممثلوها بين فترة واخرى لالقاء المحاضرات في اجتماعات ومؤتمرات المنظمة الدولية لاسيما في المجالين الاقتصادي والاجتماعي.

اضف الى ذلك، تعترف دائرة المعلومات العامة في منظمة الامم المتحدة بنحو ١٥٥٠ منظمة غير حكومية تقدم المعلومات في المواضيع الخاصة بمنظمة الامم المتحدة(٥٠).

للكثير من المنظمات غير الحكومية، ممثلون رسميون في مقر الامم المتحدة، ولذلك تقوم علاقات قيمة بين المنظمة الدولية وشعوب العالم. وتثير المنظمات غير المرتبطة بالدول، العديد من القضايا الدولية والوطنية ذات الصلة بها، وتترك تأثيراً متزايداً على أعمال وتوجهات الامم المتحدة. ولعبت دوراً مهماً في شتى القضايا والمواقف الدولية لاسيما في المصادقة على معاهدة جنيف عام ١٩٩٧ القاضية بتحريم استخدام الالغام البرية، وتأسيس محكمة جزاء دولية عام ١٩٩٨ للتحقيق في الابادات الجماعية العرقية، والجرائم الحربية، والجرائم المرتكبة بحق الانسانية.

تزايد دور المنظمات غير المرتبطة بالدول والحكومات، بشكل كبير، في توازن القوى السياسية العالمية، وهو امر لم يكن يخطر على بال أحد قبل ثلاثين عاماً. فالسياسة العالمية التي كانت تُملى قبل اليوم من قبل الحكومات المنتخبة، لابد لها ان تخوض منافسة قوية مع ظاهرة باسم المجتمع المدني(٥١).

اذن ضعف دور الدول والحكومات في قالب هذ المجتمع الواحد، وخرجت ادارة المجتمع عن زمام وقابلية الحكومات الوطنية. وعليه أدى ضعف قوة واستقلال الدول وفاعليتها عموماً، الى ضعف وتنزل سلطة الدول ـ الشعوب.

٣ـ البعد الثقافي للعولمة

قلنا ان المجتمع العالمي يعيش حالة تبلوره وظهوره، وهو ما بات يتحدى نظام الدولة ـ الشعب على شتى الأصعدة، وعمل على اضعاف اقتصاد هذا النظام وسياسته. ولم يقف هذا المنحى عند حد معين، وانما بات يستوعب ثقافة المجتمعات ايضاً ويسعى لايجاد ثقافة عالمية. وثمة آراء عديدة في ظهور هذه الثقافة وطبيعتها، ولكن يمكن على سبيل الاجمال اعتبار هذا المنحى، شكلاً جديداً من أشكال

الامبريالية، اي الامبريالية الثقافية.

بعض المفكرين مثل ادوارد سعيد، يعتقد انّ الغرب يسعى من خلال الاستعانة بقوته، الى فرض الاستعمار الثقافي ـ الذي يحمل معه الثقافة والقيم الغربية ـ على شتى شعوب العالم.

طبقاً لنظرية الامبريالية الثقافية، فالعولمة ليست سوى تصدير للبضائع، والقيم، وأولويات أسلوب الحياة الغربية(٥٢).

ما هو سائد في ميدان الثقافة العالمية، عبارة عن التصورات والمنتوجات والهويات الغربية. وتسيطر هذه الثقافة الغربية على الشبكات العالمية، ولا تسمح باستتباب علاقات او مبادلات ثقافية متكافئة بين الغرب والعالم.

من خصائص الامبريالية الثقافية، انها تعمل على نشر قيم النظام الرأسمالي، لاسيما على صعيد الاستهلاك، والزي، والعلاقات الجنسية، وحقوق الانسان، والعلمانية، ويسعى النظام الرأسمالي من خلال ثقافة الاستهلاك، الى تحويل افراد المجتمعات والبلدان الى مستهلكين(٥٣).

الامبريالية الثقافية تشجع ثقافة الاستهلاك بشدة، من اجل ان يستهلك الآخرون بضائع اكبر للعمل على استمرار عجلة الانتاج الامبريالية. فأصبح جميع سكان العالم بوحي من هذه الثقافة، مستهلكين، وأخذ يتبلور مجتمع استهلاكي. وباتت هذه الثقافة الاستهلاكية تستوعب جميع شؤون حياة الانسان، الأمر الذي فرض على النظام السياسي للدول، العمل وفق هذ الاتجاه الاستهلاكي.

تتمتع ثقافة الاستهلاك بقوة العولمة، وبمقدورها ان تعرض كل شيء في قالب بضاعة جديدة في السوق الاقتصادية العالمية. فثقافة الاستهلاك شبيهة بالامواج العاتية التي تجتاح كل أبعاد الحياة الاجتماعية. ولذلك فهذه الثقافة مؤهلة للسيطرة على العالم وتحويل الشؤون الثقافية الى شؤون اقتصادية، فتتحرك القيم والأذواق من مكان لآخر مخترقة الحدود الاجتماعية والسياسية، الامر الذي يؤدي الى تحويل

ثقافة الاستهلاك الغربية الى ثقافة عالمية(٥٤).

في غضون ذلك لا ينبغي نسيان ان الوجه الأمريكي يمثل اهم وجوه هذه الثقافة. اي ان الثقافة التي في طريقها للاستيلاء على العالم، عبارة عن نسخة امريكية لثقافة الاستهلاك في النظام الرأسمالي. فالثقافة الغربية باتت تظهر على مختلف أبعاد حياة الافراد، واستقطبت شتى المجاميع. ويسعى عدد كبير من سكان العالم لتقليد نمط الحياة الامريكية والتحرك على أساسه. ونلاحظ ان النمط الاستهلاكي الامريكي، يزداد سيطرة على العالم، بحيث أصبح لبعض الشركات الأمريكية مثل كوكاكولا وماك دونالد، نشاط في معظم بلدان العالم. فهذه الشركات باتت تعمل على إحلال ثقافة التغذية الأمريكية محل ثقافة التغذية التقليدية لمختلف البلدان(٥٥).

ولا تشذ صناعة السينما والموسيقى عن هذه القاعدة، بل تركت تأثيراً اكبر بكثير من سائر الجوانب الثقافية على البلدان الاخرى. فأفلام صناعة السينما الامريكية (Hollywood) التي تبلّغ بصراحة للثقافة الامريكية، تُعدّ من اكثر الافلام مبيعاً في العالم، وتحظى الموسيقى الامريكية باقبال شباب سائر البلدان الاخرى. ويمارس الامريكيون عن طريق السينما والموسيقى وسائر الآليات الثقافية، فضلاً عن الدعاية لقيمهم، عملية الاستهانة بالثقافات الاخرى. كما انهم يتصدون بقوة لأية حركة تحاول النيل او الاساءة الى ثقافتهم(٥٦).

وهكذا فالدول المتطورة لاسيما امريكا، تسعى عن طريق التقنية العالية ووسائل الاعلام القوية، استمالة الرأي العام العالمي لصالح مصالحها وتوظيفه لصالحها. ويمكن ان نشاهد النموذج البارز لذلك في استغلال امريكا لحادثة الحادي عشر من سبتامبر لشنّ هجمات ثقافية وعسكرية على العالم الاسلامي. فالقنوات الاعلامية الخبرية المرتبطة بأمريكا والصهيونية ومن بينها CNN عملت بشكل غريب وبارع في قلب الحقائق بحيث قلما يخطر في بال أحد انّ بعض الأخبار التي تروّج لها وتسلط الضوء عليها لا أساس لها من الصحة.

على هذه الاساس يبدو انّ العولمة الثقافية خطر وأشد تعقيداً من سائر جوانب العولمة الاخرى، لأنه حينما تذوب ثقافة البلدان في ثقافة عالمية (امريكية)، فلن يواجه النظام الغربي اي تهديد قط، وباستطاعة هذا النظام الانطلاق براحة بال لنهب الدول النامية والمتخلفة.

تأثير العولمة على البلدان الاسلامية

شتى نتائج وافرازات العولمة التي اشرنا اليها، تستوعب العالم الاسلامي ايضاً وتؤثر عليه. وبما انّ معظم البلدان الاسلامية تقع ضمن البلدان النامية او البلدان غير النامية، لذلك فتأثير العولمة عليها أشد من سائر مناطق العالم، لاسيما ان العالم الغربي بزعامة امريكا عقد العزم على مواجهة الاسلام، والايقاع به في شباك التعاليم الغربية لاسيما العلمانية واللادينية.

البعض يعتقد أنّ سيادة الأفكار العالمية متأثرة بتعاليم العلمانية، لتهديد القواعد العقائدية للحكومات الاسلامية من جهة، ومن اجل ان يظهر ادراك جديد غير الادراك الذي يؤلف اساس مشروعية الحكومة الاسلامية واستمرارها من جهة اخرى، كي تعيش البلدان الاسلامية واقعاً مضطرباً وحالة من الانقسام المستمرة بفعل عوامل غير دينية كالقومية، والعرقية، والطائفية، وغيرها.

اذن تؤلف العولمة تهديداً جاداً للكثير من الدول لاسيما الدول الاسلامية العقائدية. فبما انهاتزعزع بعض وظائف الحكومة ومسؤولياتها، وتلغي الكثير من صلاحياتها، فلابد ان تؤدي الى ايجاد انفصام بين الحكومة والشعب في الدول الاسلامية، وتنال من السيادة الوطنية، الأمر الذي قد يكون مدعاة لبروز الكثير من الأزمات في هذه الدول(٥٧).

التأثير الاقتصادي للعولمة، سيكون كبيراً على البلدان الاسلامية. وتنزع بلدان اسلامية كثيرة نحو اقامة علاقات مع البلدان الاوربية والولايات المتحدة. رغم انّ

هناك امكانية في تلبية احتياجاتها عن طريق التعاون مع البلدان الاسلامية الاخرى. فبينما تمسك البلاد الاسلامية بنحو ٨٪ من التجارة العالمية، إلاّ انّ التعامل التجاري بين البلدان الاسلامية نفسها يبلغ ١٠٪ فقط، بينما يشكل تعاملها التجاري مع البلدان غير الاسلامية نحو ٩٠٪.

اذن فالبعد الاقتصادي للعولمة ينتهي في غالب الامر الى سيطرة النظام الرأسمالي على سائر ارجاء العالم، وذلك من اجل اخضاع العالم للقوى الكبرى وتأمين مصالحها الاقتصادية(٥٨).

وهكذا فعملية العولمة توفّر امكانات مختلفة للقوى والمنظمات التجارية الكبرى، من اجل امتصاص المزيد من خيرات وثروات البلدان النامية وغير النامية. ويبدو انّ العالم الاسلامي، وعلى غرار الكثير من مناطق العالم الاخرى سيتعرض الى ازمات وتجارب مرة بفعل برامج ومشاريع الغرب التي تنفذها بعض مؤسساته كالبنك العالمي، وصندوق النقد الدولي، بل وحتى من خلال استخدام وسائل القمع المباشرة.

فالغزو الامريكي الأخير لكل من افغانستان والعراق، كان يحمل اهدافاً اقتصادية وسياسية. ويعتقد البعض انّ من اهم الاهداف التي يَتوخاها الغرب ـ لاسيما امريكا ـ من حركة العولمة، اضعاف الدين الاسلامي من خلال اضعاف البنية العينية والذهنية، الامر الذي يؤدي الى ظهور انظمة سياسية واجتماعية تهمش دور الدين في الحياة السياسية والاجتماعية. ويتم تحقيق ذلك عن طريق فرض الانظمة السياسية العلمانية والليبرالية الديمقراطية على المجتمعات الاسلامية. ويتحقق إضعاف البنى الذهنية عن طريق التغيير في رؤية اتباع الاديان والمجتمعات ازاء الدين والمؤسسات الدينية. ولا يلزم ان تكون للتغيير الذهني، ماهية معرفية في كثير من الاحيان، وانما تتحقق التغييرات الذهنية عن طريق اضفاء الاستهلاكية على الحياة وفق معايير الأنظمة الرأسمالية(٥٩).

من أهم الاساليب المتبعة في الوقت الراهن لإضعاف الدين ذهنياً، ولتسهيل

مهمة سيطرة النظام الليبرالي الديمقراطي والعلمانية على العالم الاسلامي، تقديم صورة مشوهة للاسلام وابرازه كوجه يتّسم بالعنف والارهاب! فتحاول وسائل الاعلام الغربية والأفلام الهوليودية ان تجعل إسم الاسلام والمسلمين، مرادفاً للارهاب، وانتهاك حقوق الانسان، وغمط حقوق المرأة، والتخلف، والبربرية. ولاريب في ان هذا الاسلوب اللاإنساني في تفسير الاسلام سيحول دون انتشار الاسلام في الغرب من جهة، ويوجه ضربة حضارية وفكرية للاسلام والمسلمين ويعمل على تمزيق الصف الاسلامي من جهة اخرى.

السياسيون الامريكان يقسّمون العالم الى معسكرين ويقولون: كل من ليس معنا نحن الامريكيين فإنه علينا، وكل من هو معنا فإنه عليهم، اي على الارهابيين. فهم يعلمون ان عليهم ان يختاروا خلال هذا الصراع إما ان يكونوا معنا او يكونوا مع الارهابيين(٦٠).

تبدو هذه العملية غير مبشرة بخير، وتبدو البلدان الاسلامية وكأنها لا مناص لها من الاستسلام. ولكن لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو انّ دعاة النظام الليبرالي الديمقراطي مثل «فوكوياما» يعتقدون انّ الثقافة الغربية لاسيما الامريكية، لا تستطيع ان تذيب جميع الثقافات.

يقول فوكوياما: رغم اعتقاد معظم الناس اننا اصحاب تقنية متطورة في الاتصالات ونستطيع تحقيق التجانس الثقافي كمشروع عالمي، إلاّ اننا لم ننجح في ذلك الى الآن. ولاريب في وجود عوامل كثيرة تكمن خلف عدم تحقق مثل هذا التجانس مثل عدم الثقة، والتأكيد الكبير على التباينات الثقافية. فلازال الآسيويون يفكرون في انحطاط وتقوض المدن وزوال الأُسر الأمريكية، فضلاً عن الشعور بأنّ الامريكان غير جذابين. وهذا ناجم ولا شك عن تقنية الاتصالات التي وفرت للناس مثل هذه الفرصة كي يقيّم كل منهم الآخر بشكل ادق، ويقف على التباين الكبير في الأنظمة القيمية... فالصورة التي تقدَّم اليوم عن ثقافتنا، تبعث على التشاؤم، وليس بوسع الثقافات الاخرى الانجذاب الى مثل هذه الثقافة»(٦١).

البعض الآخر من المفكرين يعتقد انّ عملية العولمة لها منحى معكوس من خلال تجاهل الثقافات الاخرى والسعي لتغليب الثقافة الغربية على ثقافة البلدان بما فيها بلدان العالم الاسلامي. فيرى «براول» اننا لو اعتقدنا بأنّ نجاح حضارة ما يمثل النقطة النهائية للتعددية الثقافية التي تبلورت لقرون مديدة في الحضارات العالمية العظيمة، لكان اعتقادنا هذا ساذجاً تماماً. ويقول ايضاً: «انّ العديد من المجتمعات غير الغربية، شهدت عودةً الى ثقافة آبائها وأجدادها. ومثل هذه المجتمعات تتقولب في قالب ديني عادة. لذلك يُعد إحياء الدين انجازاً سريعاً لعملية إعادة البناء. وينطبع هذا الإحياء الديني في معظم المجتمعات غير الغربية بطابع المعاداة للغرب. وتُرفَض الثقافة الغربية في بعض الأحيان بذريعة انها مسيحية ومخرّبة. وقد ظهر انبعاث اسلامي في جميع الدول الاسلامية تقريباً بسبب اللادينية والتخلف، وكان لذلك الانبعاث تأثير عميق على القضايا السياسية... وانتفضت معظم شعوب العالم الاسلامي ضد تلوثها بالثقافة الغربية المسمومة»(٦٢).

اذن بمقدور الثقافات الاخرى ان تلعب دوراً في ميدان العولمة وليس بالإمكان الغاء التعددية الثقافية من العالم، ولابد للثقافة الغربية من التحاور مع ثقافات العالم الاخرى شاءت ام ابت، ولابد لها كذلك من الاعتراف بهوية سائر شعوب العالم الاخرى. وليس من باب العبث ان يستهدف الغزو الثقافي الغربي، الاسلام والمسلمين، لأنّ الغربيين يدركون جيداً انّ الثقافة الوحيدة القادرة على مواجهة الغرب بزعامة امريكا ويقدم نموذجاً ممتازاً للبشرية، هي الثقافة الاسلامية الغنية الصانعة للانسان.

الاستنتاج

سعينا من خلال ما سبق وبواسطة تقديم تعاريف مختلفة للعولمة ودراسة أبعادها الاقتصادية والسياسية والثقافية، الوصول الى فهم شامل لهذه العملية. فالعولمة أمر يفرض نفسه على الواقع العملي في هذا اليوم، وليس بوسع أحد ان

يتجاهلها او يعزل نفسه عنها، إذ انّ مثل هذا الموقف سيوجّه ضربة اكبر لصاحبه.

اذن اذا كان الأمر كذلك، فما هي الحيلة؟ وما هو الموقف الذي ينبغي إتخاذه للتعامل مع هكذا عملية؟

لاريب في انّ البلدان الغربية تتمتع بامكانات مادية كبيرة وتمسك بزمام القوة المادية، غير أنّ هذا لا يستطيع ان يضمن بمفرده سلطة هذه البلدان وهيمنتها.

لقد ازدادت في الوقت الراهن معرفة الأفراد بهوياتهم التقليدية. ولم تسفر الجهود والمحاولات التي بذلتها البلدان الغربية لاسيا امريكا للسيطرة على البلدان الاخرى وتذويب ثقافاتها في الثقافة الغربية القائمة على اللادينية والليبرالية الديمقراطية، سوى عن نتائج معكوسة.

نحن كبلدان اسلامية، نتمتع بثقافة غنية صانعة للانسان، لابد لنا ان نواجه الجوانب السلبية لهذه العملية من خلال استخدام ما لدينا من آليات اتصالاتية ومعلوماتية وإن كانت محدودة. فثورة الاتصالات والمعلومات، تُعد تهديداً من جهة، وفرصة من جهة اخرى. وعلينا السعي بحزم وجد لتحويل هذا التهديد الى فرصة ايضاً.

التصرف بانفعال، وتجاهل واقعيات العالم، أمر لا يعود على صاحبه إلاّ بزيادة التهديد. اما الرجوع الى سياسة شاملة وجديدة تستخدم جميع الامكانات المتاحة وتوجهها، فيمكن ان يكون نمطاً جديداً لمجابهة النزعة التسلطية الغربية.

اذن من عوامل النجاح في عصر العولمة هي الصحوة الاسلامية، ووحدة العالم الاسلامي، والعمل على تقديم مشروع معقول ومنطقي للدفاع عن موقع العالم الاسلامي ومكانته في شتى الاصعدة النظرية والعملية.

هوامش الفصل السابع:

١ ـ فرهنك رجائي، ظاهرة العولمة في الوضع البشري والتمدن المعلوماتي، ترجمة عبد الحسين آذرنك، طهران، ٢٠٠٠، ص ١٤٧.

٢ ـ احمد كل محمدي، عولمة الثقافة، الهوية، طهران، ٢٠٠٢، ص ١٩.

٣ ـ نفس المصدر.

٤ ـ عماد افروغ، القضاء واللامساواة الاجتماعية، جامعة تربية المدرس، ١٩٩٨، ص ٦٠ ـ ٦٩.

٥ ـ مالكوم واترز، العولمة، ترجمة اسماعيل جيوي، وسياوش مريدي، طهران، ٢٠٠٠، ص ١٢.

٦ ـ نفس المصدر، ص ٦٦.

7 - John Baylis and Steve Smith, The Globalization of World Politics:An Introduction to International

Relations, Oxford University Press, Second Edition 2000, pp. 15 - 17.

8 - Ibid.

٩ ـ جيمس روزنا، «تعقيدات وتناقضات العولمة»، فصلية السياسة الخارجية، السنة ١٣، شتاء ١٩٩٩، ص ١٠٢٦ ـ ١٠٣٢.

١٠ ـ محمد رضا دهشيري، «العولمة والهوية الوطنية»، فصلية الدراسات الوطنية، العدد ٥، خريف ٢٠٠٠، ص ٧٢ ـ ٧٣.

١١ ـ دهشيري، سابق، ص ٧٣.

١٢ ـ حوار مع فوكوياما، صحيفة جام جم، ٢٩ / ١١ / ٢٠٠٢، ص ٨.

١٣ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: سرج لاتوش، غربنة العالم، ترجمة فرهاد مشتاق صفت، طهران، ٢٠٠٠.

١٤ ـ سيد حسين سيف زاده، الاستراتيجية، العدد ١٨، ص ٢٤٢.

١٥ ـ ابراهيم برزكر، «الابعاد السياسية للعولمة والعالم الاسلامي»، شمولية الاسلام والعولمة (٢)، مجموعة مقالات، بجهود سيد طه مرقاتي، طهران، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية، ٢٠٠٣، ص ١٤٣.

١٦ ـ آس فاوكامسا، «العولمة والأقليمية، وتأثيرها على البلدان النامية»، ترجمة اسماعيل مرداني كيو، اطلاعات سياسية اقتصادية، العدد ١٤٧ و١٤٨، ص ١٨٣.

١٧ ـ مالكوم واتزر، سابق، ص ٦٩ ـ ٧١.

١٨ ـ نفس المصدر، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

19 - D. Baker, et. al. (eds), Globalization and Progressive EconomicPolicy, Cambridge University Press, 1998, p.1.

20 - F. Webster, Theories of The Information Society, London: Routledgem 1995. p. 144.

٢١ ـ يعتقد الليبراليون الاقتصاديون ان الاقتصاد السوقي بحاجة الى المجتمع، ويعمل وفق قوانينه الاقتصادية. فالسوق توفر المصادر للأفراد، والأسر والشركات في اعلى مستوى، والاقتصاد يوفر جو التعاون القائم على المصلحة المشتركة بين الدول والافراد.

٢٢ ـ تعتقد المركنتلية ان الاقتصاد تابع للسياسة. ويلاحظ النشاط الاقتصادي في مهد أوسع من القوة المتنامية للدولة. اي ان المصالح الوطنية هي التي تتحكم في السوق. فالثروة والقوة، تكمل كل منها الاخرى، ولا تنافس إحداهما الاخرى. ولكن ينبغي الابتعاد عن التبعية الاقتصادية الشديدة للبلدان الاخرى. فحينا تصطدم المصالح الاقتصادية مع المصالح الأمنية، فلابد من تقديم المصالح الأمنية.

٢٣ ـ طبقاً للماركسية، يشمل الاقتصاد، الاستغلال واللامساواة بين الطبقات الاجتماعية لاسيما البرجوازية والبروليتاريا. وتتحدد السياسة في المهد الاجتماعي ـ الاقتصادي الى حد كبير. فالطبقة التي تحكم اقتصادياً، تحكم سياسياً ايضاً. والاقتصاد السياسي الدولي يهتم بتاريخ تطور الرأسمالية العالمية والصراع بين الطبقات والدول التي اوجدتها. ولربما تؤدي الرأسمالية الى ظهور أزمات وتناقضات جديدة بين الدول والطبقات الاجتماعية.

٢٤ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: روبرت جاكسون، جورج سونسون، مقدمة على العلاقات الدولية، ترجمة مهدي ذاكريان، طهران، ٢٠٠٤.

٢٥ ـ نفس المصدر، ص ٢٦٥.

٢٦ ـ نفس المصدر، ص ٢٦٧.

٢٧ ـ نفس المصدر، ص ٢٦٨.

٢٨ ـ نفس المصدر، ص ٢٦٩.

29 - D. Baker, et. aI. op. cit, p. 149.

30 - P. Hirst and G. Thompson, Globilization in Question, Oxford: Polity, 1999, p. 68.

31 - D. Held. et. aI. (eds), Re - imaging Political Community, Oxford: Polity, 1998. p. 17.

٣٢ ـ ريكيلي وفيل مارفليت، العولمة والعالم الثالث، ترجمة حسن نورائي بيدخت ومحمد علي شيخ عليان، طهران، دفتر الدراسات السياسية والدولية، ٢٠٠١، ص ٣١.

٣٣ ـ نفس المصدر.

٣٤ ـ جاك سي بلينو، روي آلتون، العلاقات الدولية، ترجمة وتحقيق حسن بستا، طهران، ١٩٩٦، ص ١٥٤.

٣٥ ـ احمد ساعي، القضايا السياسية ـ الاقتصادية للعالم الثالث، طهران، ١٩٩٨، ص ١٤٠.

٣٦ـ ريكيلي، سابق، ص ٥٠ ـ ٥١.

٣٧ـ جاك سي بلينو، سابق، ص ١٥٥.

٣٨ـ روبرت جاكسون، سابق، ص ٢٦٨.

٣٩ـ احمد سيف، عولمة الفقر والشقاء، طهران، ٢٠٠١، ص ٦٠.

٤٠ـ جاك سي بلينو، سابق، ص ٢٢٠.

٤١ـ علي رضا الثقفي الخراساني، مسار تطور الاستعمار في ايران، مشهد، ١٩٩٦، ص ٢٠٧.

٤٢ـ نفس المصدر، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

٤٣ـ احمد سيف، سابق، ص ٦٢.

٤٤ـ نفس المصدر، ص ٦٣.

٤٥ـ رضا باكدامن، التعامل الخاص مع البلدان النامية في النظام الحقوقي لمنظمة التجارة العالمية (WTO)، طهران، مؤسسة الدراسات والبحوث التجارية، ٢٠٠٠، ص ١٠٣.

٤٦ـ احمد جل محمدي، سابق، ص ٨٢.

٤٧ـ نفس المصدر، ص ٨٣.

٤٨ـ نفس المصدر، ص ٨٤.

٤٩ـ روبرت جاكسون، سابق، ص ٣٢٤.

٥٠ـ التصور والحقيقة، طهران، مركز إعلام منظمة الامم المتحدة في طهران، ١٩٩٩، ص ٦.

٥١ـ نفس المصدر، ص ٧.

٥٢ـ احمد جل محمدي، سابق، ص ١٠٢.

٥٣ـ نفس المصدر، ص ١٠٣.

٥٤ـ نفس المصدر، ص ١٠٤.

٥٥ـ كيلي، سابق، ص ٥٦ ـ ٥٧.

٥٦ ـ نفس المصدر، ص ۲۰۲ ـ ۲۰۳.

٥٧ ـ أصغر افتخاري، «اللاأمن المحدود، دراسة اخطار العولمة على العالم الاسـلامي» في: شمولية الاسلام والعولمة (٢)، مجموعة مقالات، ٢٠٠٣، ص ٢٢٠.

٥٨ ـ الياس نادران، «العولمة، ما العمل؟»، في: شمـولية الاسـلام والعـولمة (٢)، مجـموعة مقالات، ص ٢٩٢.

٥٩ ـ سيد رضا العاملي، «العولمات: تعريب وأسلمة العالم، الخوف من الاسلام والحـداثة المضخمة»، شمولية الاسلام والعولمة (٢)، مجموعة مقالات، ص ٢٩٢.

٦٠ ـ نفس المصدر، ص ٢٩٣.

٦١ ـ «القيم الثقافية والعولمة»، حوار مريل لينج مع فرنسيس فـوكوياما، تـرجمـة رضـا استاذ رحيمي، صحيفة همشهري، ١٠ / ١٠ / ٢٠٠١.

٦٢ ـ سيد سعيد لواساني، «العولمة: الاخطار والفرص في ساحة الثقافة والدين»، شمولية الاسلام والعولمة (٢)، مجموعة مقالات، ص ٤٠٤.

الباب الثاني

الصحوة الاسلامية خلال قرنين

مقدمة

الفصل الاول: الصحوة الاسلامية في العالم العربي

الفصل الثاني: الصحوة الاسلامية في ايران

الفصل الثالث: الصحوة الاسلامية في تركيا

الفصل الرابع: الصحوة الاسلامية في شبه القارة الهندية

الفصل الخامس: الصحوة الاسلامية في افغانستان

الفصل السادس: الصحوة الاسلامية في آسيا الوسطى

الفصل السابع: الصحوة الاسلامية في جنوب شرق آسيا

الفصل الثامن: الصحوة الاسلامية في الغرب

الفصل التاسع: الصحوة الاسلامية في شرق أفريقيا

مقدمة

تعد التغييرات الفكرية والاجتماعية التي شهدتها المجتمعات الاسلامية في ظل الوفاء لاصول ومبادئ الدين الاسلامي، عاملاً أساسياً من عوامل الصحوة الاسلامية لاسيما في أعقاب مواجهة المسلمين للثقافة والحضارة الغربيتين، وادراكهم لعمق تخلفهم في بعض المجالات وتقهقرهم عن عجلة التقدم الذي يشهده الغرب. بل أنّ هذه الظاهرة تمثل ردة فعل دينية أبداها مفكرو المجتمعات الاسلامية في مجابهتهم للثقافة والحضارة الغربيتين.

التغييرات والتطورات ذات الصلة بالصحوة الاسلامية التي بدأت منذ مطلع القرن ١٣ هـ / ١٩ م في محاولة لخلق حالة من الانسجام بين الاسلام والحضارة الجديدة، لازالت مستمرة الى يومنا هذا من خلال طرح آراء وأفكار شتى حول الحكومة الاسلامية، وتسليط الضوء على دور الاسلام في العالم الحديث. ولذلك تتضمن تلك التغييرات أطيافاً واسعة من النظريات والأفكار والأعمال، وكذلك العديد من الحركات والانتفاضات التي قد تكون متناقضة فيما بينها أحياناً، بدءاً من الاصلاحية وانتهاء بالثورية. وعليه تشكل الحركات الاصلاحية فصلاً مهماً من تاريخ حركة الصحوة الاسلامية. ولابد من دراسة جذور جميع التطورات النظرية والعملية، في خضم هذه الدائرة.

ورغم امتداد امواج الصحوة الاسلامية الى سائر أرجاء العالم الاسلامي في هذا

اليوم، إلّا ان البلدان الاربعة التالية تمثل المهد الأساسي لها: ايران، العالم العربي ـ سيما مصر والشام ـ وتركيا العثمانية، والهند.

من الصعوبة بمكان تحديد تاريخ دقيق لبداية الصحوة الاسلامية، ولكن يمكن ان نعتبر بعض الأحداث التي وقعت في كل بلد من هذه البلدان الاسلامية، بداية لتاريخ الصحوة. ففشل الدولة العثمانية في فتح فيينا عام ١٠٩٤ هـ / ١٦٨٣، وسقوط أزوف بيد روسيا عام ١١٠٨ هـ / ١٦٩٦ م، وعقد معاهدة كارلوفيتس عام ١١١١ هـ / ١٦٩٩ م بين روسيا والبلاد العثمانية ـ حيث وقعت الدولة العثمانية لأول مرة كدولة مهزومة ـ واحتلال شبه جزيرة القرم الاسلامية عام ١٢٧٢ هـ / ١٨٥٦ م، وهزيمة ايران امام روسيا، وخروج داغستان، وأران، وشيروان، وغيرها. من يد ايران، وتوقيع الاخيرة على معاهدتي تركمان شاي عام ١٢٤٣ هـ / ١٨٢٨ م وغلستان عام ١٢٢٨ هـ / ١٨١٣ م، وحملة نابليون على مصر عام ١٢١٣ هـ / ١٧٩٨ م، وعلى الشام عام ١٧٩٩، وسيطرة الاستعمار الانجليزي على شبه القارة الهندية وكسر شوكة المقاومة المسلحة فيها في معركة بلاسي عام ١١٧٠ هـ / ١٨٥٧ م، من أهم الأحداث التي كانت وراء تعرف اهل هذه البلدان على الحضارة الجديدة وصحوتهم.

الفصل الأول

الصحوة الاسلامية في العالم العربي

ثمة أساليب عديدة لدراسة الفكر العربي السياسي المعاصر، منها اسلوب يهتم بدراسة هذا الفكر من زاوية حركية، كالاسلوب المتبع في كتاب «مسار الفكر السياسي العربي» لحميد عنايت، وكتاب «النزعات السياسية في العالم العربي» تأليف مجيد خدوري. وثمة اسلوب آخر يأخذ بعض المقولات المهمة بنظر الاعتبار كمقولتي المجتمع والسياسة، ويمكن ملاحظة هذا الاسلوب في كتاب «الفكر السياسي في الاسلام المعاصر» لحميد عنايت. وهناك من يهتم بهذا الموضوع من زاوية عقائدية وايديولوجية، كما هو الحال في كتاب «الفكر العربي»، لألبرت حوراني، و«زعماء الاصلاح في العصر الحديث» لأحمد أمين.

وحاولنا استخدام الاسلوب الاول في دراسة مسار الصحوة في العالم العربي. ولابد ان نقول بأننا لم نلاحظ وضع حدود دقيقة وواضحة بين شتى الحركات الفكرية. ففي دراسة الحركة الفكرية الاسلامية، أُطلق هذا الاسم على جميع الأفكار والاتجاهات القائمة في إطار هذه الحركة من دون وضع فاصل واضح ودقيق فيما بينها. بينما نلاحظ وجود تباينات مهمة بين المفكرين الاصلاحيين بحيث

يبدو من الصعب جداً في بعض الأحيان حتى وضع المفكرين الاصلاحيين في حركة او تيار واحد.

القول القائل بأن الفكر السياسي متعلق بمرحلة الأزمة عموماً(١)، ينطبق على الفكر العربي بشكل خاص. ففي الواقع المعاصر نلاحظ كيف لعبت الأزمات المتتالية دوراً أساسياً في تبلور الأفكار العربية وتغيرها. ولاريب في ان الفكر السياسي الذي هو بمثابة رد على الأزمات، ليس باستطاعة ذاته المتحركة ان تظل ثابتة، ولذلك لابد له ان يتغير على ضوء التغيرات التي تحصل(٢). غير ان الفكر العربي يتميز بالخصوصية التالية وهي سرعة تأثره بالأزمات، بحيث ان التغييرات المتلاحقة التي تحدث تعمل على تفاقم تلك الازمات وزيادتها، وتضع الفكر العربي في مأزق شديد.

البعض يعتقد ان هذه الحالة الأزمية منبثقة عن حالة الاستيراد للحلول. ويقول نجيب عيسى بأن ازمة الثقافة في العالم العربي هي جزء من ازمة قديمة واسعة تُعرف بأزمة التنمية. ويرى ان سوء فهم المثقفين العرب لهذه الحقيقة انتهى بهم الى قبول الحلول المستوردة، ولذلك لم يتم تحقيق أي شيء(٣).

ومن دون ان نقف الى جانبه في رأيه هذا، نؤيد تعليله للأزمة، ونعترف بأنَّ عناصر من قبيل التنمية، والتخلف، والحلول المقدّمة، يمكن ان تكون معياراً لتقسيم الافكار والتيارات الفكرية.

العرب وعلى غرار الايرانيين، حينما تعرفوا على التطور الذي كانت عليه البلدان الاوربية، أدركوا عمق التخلف الذي هم عليه، ومدى التقدم والتنمية الذي تحقق للاوربيين. ولذلك اخذوا يبحثون عن حلول، كان من بينها العودة الى الاسلام كدين وحضارة. فكانت حركة الصحوة الاسلامية في العالم العربي ثباتاً في مواجهة الاخطار التي كانت تهدد وجودهم، وقد ارتكزت الى الاصول الاسلامية، واختارت الاصلاح الديني لبعث روح المقاومة والصمود في وجود الأمة الاسلامية، لمجابهة السيطرة الغربية وكذلك محاربة ما لديها من فساد وضعف

داخلي(٤).

وعلى هذا الضوء يمكن تقسيم اتجاهات حركة الصحوة الاسلامية الى اربعة اتجاهات على اساس طريقة الحل التي يؤمن بها كل اتجاه. ولابد من الاشارة الى انّ هذا التقسيم، أثاره المفكرون العرب في قالب الخطاب الاسلامي ولذلك لا يشمل بعض المذاهب كالوطنية، والاشتراكية. وهذه الاتجاهات الأربعة هي:

١ ـ الحضارية ـ العربية؛ ٢ ـ الحضارية ـ الاسلامية؛ ٣ ـ الاسلامية التقليدية؛ ٤ ـ الاصولية الاسلامية.

يعد الطهطاوي وخير الدين التونسي(٥) من ابرز مفكري الاتجاه الاول، فيما يعد السيد جمال الدين الأسد أبادي والى حد ما محمد عبده، من مفكري الاتجاه الثاني. اما رشيد رضا فيوصف بأنه ممثل أساسي للاتجاه الثالث. ومن ابرز ناشطي الاتجاه الرابع يمكن الاشارة الى حسن البنا، وسيد قطب وحركة الاخوان المسلمين عموماً. ومن المستحسن تقديم الملاحظات التالية:

أولاً، قد لا نلاحظ في الدراسات التي اجريت بشأن الأفكار السياسية العربية، وضع اي تفاوت او اختلاف بين الاتجاهات السياسية اعلاه، فقد يوضع الطهطاوي ورشيد رضا وحتى حسن البنا في مجموعة واحدة، في حين توجد تباينات أساسية بين هذه الاتجاهات الأربعة. وقد وضع نصر حامد ابو زيد وغيره هؤلاء في مجموعة واحدة لعدم وجود تفاوت بينهم من حيث المنطلقات الفكرية. ويرى ابو زيد ان التباين بين هاتين النزعتين، في الدرجة وليس في النوع. ويعود التشابه بينهما الى اعتماد كل منهما على عنصرين اساسيين ثابتين في بنية الخطاب الديني(٦).

يرى ابو زيد ان اهم عناصر الخطاب الديني المعاصر، هو ايديولوجية هذا الخطاب التي توفق بين الاعتدال والتطرف، وكذلك بين الفقهاء والوعاظ، وتضعهم جميعاً في صف واحد. ويرى ان الاعتراف بالسلطة المطلقة للسلف والسنّة، من خصوصيات الحركات الاسلامية سواء كانت متطرفة او معتدلة. ويقول بأن سيد قطب كان احد اولئك الذين ينزعون من التأويل الاجتماعي للدين نحو ايديولوجية

حاكمية الله التي تنفي الانسان وتحصر الواقع الاجتماعي في أشكال جافة(٧).

ينبغي القول في حقيقة الأمر انه ليس بالإمكان وضع سيد قطب وحسن البنا في نفس إطار اتجاه الطهطاوي وخير الدين التونسي وحتى الشيخ محمد عبده.

ثانياً، التغيير في الاتجاهات المذكورة يوحي الى الذهن بفكرة الفشل والهزيمة. ورغم تأثير التطورات والتغييرات السياسية والاجتماعية على التغير فكرياً من اتجاه الى اتجاه آخر، ولكن لابد من القول ان العامل الأساس الكامن خلف تلك التغييرات، هو فشل الفكرة السابقة في تحقيق الطموحات، الأمر الذي يوفر الفرصة لظهور فكر جديد. معنى هذا هو انّ فكراً ما حينما يعجز عن حل الأزمات التي ظهر من اجل حلها، يجد نفسه مرغماً على التخلي عن موقعه لفكر آخر. ولا شك في انّ التغييرات والتطورات الخارجية، لها تأثير ايضاً.

رضوان السيد يعتبر هذه العملية، تراجعاً قهقرياً في الفكر العربي، ويضع في ذلك المسار التراجعي الشيخ محمد عبده في البداية، ثم رشيد رضا، ثم حسن البنا، ثم سيد قطب، ثم عمر عبد الرحمن(٨). ولابد ان يكون السيد جمال الدين قبل محمد عبده.

وتفسير الحركة التراجعية او الفشل هو انّ المفكر الذي يأتي في اعقاب مفكر سابق، يعمل على رفض مشروعه، ويرفض في حقيقة الأمر اسلوبه في حل الأزمة. ويبدو ان جزءاً من هذا التغيير يتعلق بالتركيبة الذاتية للأفكار، بينما يتعلق الجزء الآخر بما تفرزه الظروف السياسية في العالم العربي.

ثالثاً، اننا كلما تقدمنا نحو الحاضر، نجد ان النزعات الاسلامية تزداد اصولية وتتغلب على سائر التيارات الفكرية، وتدفعها باتجاه الهامش، مع حصول حالة من التشدد في مناهضة الفكر الغربي، واتضاح خصوصية المقاومة، مع الابتعاد عن حكومات البلدان الاسلامية، وتعزز الأفكار السلفية، مع التحول من حركة فكرية الى حركة جماهيرية وسياسية. وهناك ارتباط مباشر بين جميع هذه التغيرات والتطورات التي تجري ضمن عملية مواكبة واضحة. وما هو مهم في هذه الحركة،

فشل الافكار السابقة التي عملت على تبلور الأفكار الاصولية والتي ظهرت في أعقاب التغييرات الثورية في المجتمعات الاسلامية.

بعد هذه المقدمة، لابد من دراسة الاتجاهات الفكرية السابقة:

١ ـ الحضارية ـ العربية: ظهرت اولى امواج الصحوة الاسلامية على يد الطهطاوي في مصر، وخير الدين باشا في تونس. وينبغي القول ان الفكر الاسلامي المتجدد بمفهومه الدقيق قد ظهر في مصر من خلال الطهطاوي. وينزع هذا الاتجاه نحو الحضارة الاوربية، مع حمله لهاجس عظمة المجتمعات الاسلامية، التي كان رواد هذا التيار يعتقدون بتحققها عن طريق العلم، والتكنولوجيا، والمدنية، والمؤسسات الشبيهة بالمؤسسات الاوربية.

على هذا الاساس كان الطهطاوي يشيد اتجاهه الفكري على الأساس التالي وهو انّ المسلمين لا سبيل لهم للرقي والتقدم إلّا عن طريق العلم الاوربي. وقد «تمّ في هذا اللون من الأفكار افتراض التفوق الاوربي كأمر مفروغ منه»(٩)، مع افتراض ان المسلمين لديهم القابلية على الرقي والتقدم ايضاً. ويستشهد الطهطاوي بالخلفية التاريخية للمسلمين لإثبات تلك القابلية. بل ويذهب الى ما هو أبعد من ذلك حينما يقولك «الحضارة الاوربية تقوم غالباً على اساس تلك الأشياء التي اخذتها اوربا من الاسلام»(١٠).

يتحدث الطهطاوي عن اوربا باعجاب ويثني على مؤسساتها السياسية. وهذا يُعد من الملامح الاولى للصحوة الاسلامية. ومن هنا ندرك انه كان يتجاهل الغرب كعامل استعماري والسبب الرئيس في تخلف البلدان الاسلامية. فقد كان مغرماً بالحضارة الاوربية لاسيما الحكومات الاوربية، الى درجة بحيث انه لم يفكر في تدخل تلك الحكومات في البلدان الاسلامية ودورها الاستعماري التسلطي. فكان يهتم قبل أي شيء بتقليد الاسلوب الحكومي الغربي. ولذلك كان يؤكد على الحقوق والحريات الفردية، ويعتقد انه اذا كان الحكم فيما مضى سرياً ومقتصراً على

افراد قلائل، لكنه ينبغي ان يقوم في هذا اليوم على التفاهم بين الحاكم والناس(١١).

يؤكد الطهطاوي كذلك على تعلم العلوم العقلية الجديدة، معتبراً هذه العلوم طريقاً للتقدم، بينما يصف العلوم النقلية بأنها عديمة الأثر والفائدة(١٢).

اذن كانت الحضارة الاوربية تؤلف الحجر الاساس في الاتجاه الفكري عند الطهطاوي، ولذلك كان يؤكد على ضرورة الانجذاب اليها. لكنه كان يفكر اضافةً الى ذلك، في رقي العرب لاسيما مصر. «والوطن الذي يتحدث عنه الطهطاوي هو مصر، وليس ما يدعوه العرب اليوم بالوطن العربي»(١٣).

كانت مصر وتقدمها، تؤلف أهم هواجسه الفكرية. فكان يفتخر بالتاريخ المصري القديم(١٤). ولذلك كان ينتقد العثمانيين وسيطرتهم على مصر، ويعتبر تلك السيطرة، العامل الاول في تخلف مصر.

السؤال الذي يثير نفسه هو: إذا كان الأمر كذلك، لماذا ندرس الطهطاوي ضمن اتجاه عصراني اسلامي؟ وللحوراني توضيح بهذا الشأن يقول انه كلما ابتعد انصار فكر الطهطاوي عن عصره وزمانه، كلما ابتعدوا عن فكره الاسلامي أيضاً(١٥). وينبغي ان يقال في الاجابة ايضاً انه لم يكن يعتبر الاسلام حائلاً دون التحضر بالحضارة الغربية، بل وكان يعتبر الحضارة الغربية منبثقة من الحضارة الاسلامية.

على هذا الاساس، لم يكن يرى اي تعارض بين الاسلام والحضارة الغربية. وكان هدفه تقدم المسلمين ورقيهم، رغم انه كان يؤكد على المسلمين المصريين.

ويبدو ان كلامه كان ذا صبغة اسلامية، وكان يستشهد في كل كلام يقوله بآية قرآنية او حديث نبوي او كلمة مأثورة للصحابة والتابعين. وكان شديد الحرص على ان لا تتعارض أفكاره الجديدة مع الدين(١٦).

ما هو جدير بالذكر، انه كان يسعى عن عمد لتقديم صورة عن الحداثة ليست فيها شائبة مخالفة الدين ولا تبعث بالنتيجة على معارضة علماء الدين. وعليه كان

فكر الطهطاوي يبحث عن التجدد والحداثة في المجتمعات الاسلامية من دون ان يولي اهمية كبيرة للهوية الاسلامية.

يذهب خير الدين التونسي الى ما هو أبعد من الطهطاوي رغم تماثله معه من حيث الاسس والاصول الفكرية. وتقوم وجهة نظره على استدلالين: الاول هو انّ الفقه الاسلامي لا يمنع القيام باصلاحات لتحسين الحياة الاقتصادية والثقافية. والثاني هو: بما انّ الحضارة الاوربية تقوم في الغالب على اشياء سبق ان اخذها الغربيون من الاسلام، فعلى المسلمين استعادة تلك الأشياء(١٧).

خير الدين والطهطاوي كلاهما من جيل تعرّف على الغرب تواً ويسعى الى استقدام المؤسسات الغربية، غير ان الاول يؤكد اكثر من الثاني على المؤسسات السياسية والمدنية الغربية وما تتبناه من حقوق فردية، ويرى ان ذلك امر ضروري جداً للرقي والتطور.

على العموم، يمتاز هذا الاتجاه بما يلي:

١ ـ يعترف باصالة الحضارة الغربية وتفوقها، ويرى انّ لدى المسلمين القابلية على اكتساب التقنية الغربية، والرقي من خلالها، لأنّ العلوم الغربية هي عين العلوم الاسلامية. وكان لدى الجيل الأول من المجددين معرفة ادق بالغرب(١٨) وهذه المعرفة هي التي منحتهم القابلية على دعوة المسلمين للتعامل مع الحضارة الاوربية والسير خلف الغرب والأخذ بانجازاته في المواضع التي لا تتغاير مع الشريعة والدين(١٩).

اذن نزعة هذا الاتجاه نحو الحضارة الغربية، نزعة ايجابية، ولذلك حدث تجاهل للوجه الاستعماري للغرب. اي انّ هذا الاتجاه لا يحمل اية روح معارضة للغرب، ولا يتعامل معه من منطلق الشك او التشاؤم. ورغم ذلك «كان ينظر للغرب من موقع القوة»(٢٠).

٢ ـ كان هذا الاتجاه، يقف الى جانب الحكومة. وكان ممثلاه ـ اي الطهطاوي

والتونسي ـ من اصحاب المناصب الحكومية. وكانا يريان انّ الأخـذ بـالحضارة الغربية، أمر يقع على عاتق الحكومة، من اجل رقي المسلمين، ولذلك لا تُعد هذه الحركة حركة جماهيرية سياسية، ولا يكون خطابها موجها نحو الأمة بالدرجـة الاولى.

٣ ـ اسلوب هذا الاتجاه يتميز بالطابع الاصلاحي الهادف الى تحسين المؤسسات السياسية ـ الاجتماعية، من خلال الافادة من تجارب الغرب ومؤسساته الحضارية. لذلك ليس لا تؤدي هذه النزعة نحو معارضة الحكومة فحسب، وانما ترتبط معها أيضاً من خلال التعامل المباشر. ولذلك لا تُعد حركة سياسية مناهضة للأنـظمة الحاكمة، وهذا ما لا يدفع بالحكومة الى اتخاذ ردة فعل سلبية تجاهها.

٤ ـ هذه الفئة لا تفكر بوجود تناقض بين الاسلام والحضارة الاوربية لأنها تؤمن عن يقين انّ الحضارة الاوربية مقتبسة من الاسلام، والعلوم الاوربية انما هي ترجمة للعلوم الاسلامية السابقة. ولذلك ليس ثمة ما يمنع من الأخذ بهذه الحضارة. ولذلك كان هدفها تحديد المعيار الذي يمكن استخدامه في الأخذ من الحضارة الاوربـية والانتفاع بعلوم الغرب. كما كانت ترى انّ من الضروري فقط تحسين المؤسسات غير الدينية(٢١).

٥ ـ لم تكن تلك الفئة تفكر بموضوع الوحدة الاسلامية، وهـذا مـا يـميزها عـن الحركات التي سبقتها وكذلك الاتجاهات التي جاءت من بعدها فالرؤية التي كانت لديها، رؤية محدودة. وحتى حينما كانت تتحدث عن الوطن العربي، فلا تعني جميع البلدان العربية وانما قد تعني بها مصر فقط كما هو الحال عند الطهطاوي.

٢ ـ الحضارية ـ الاسلامية: هناك تشابه بين هـذا الاتجـاه والاتجـاه السـابق. ويمكن إطلاق هذه التسمية على الجيل الثاني من دعاة الصحوة الاسلامية، كالسيد جمال الدين الأسد أبادي والشيخ محمد عبدة، رغم ان الأسد أبادي كان اقرب الى الجيل الاول، وعبده كان اقرب الى التقليدية التي أتت من بعده. ويمكن ان يتلخص

هذا الاتجاه في شخصية السيد جمال الدين البارزة. ويمكن القول انّ إصلاحية السيد جمال كانت ذات ابعاد مختلفة، لكن الحداثة كانت تمثل الروح الاصلية لإصلاحيته.

كان «التجدد»، و«الأفول» يمثلان روح فكر السيد جمال. والسؤال الاول الذي كان يواجهه السيد هو: لماذا تقدم الاوربيون بينما تخلّف المسلمون وأفلت حضارتهم؟ كان جمال الدين يسعى كي يعرّف العالم الاسلامي والمسلمين على المرحلة الجديدة وعلى ملامحها وعوامل ظهورها، ويوفّر الظروف التي تسمح للمسلمين كي يكون لهم نصيب في العالم الحديث وحضارته الجديدة، وان تكون لديهم قوة من خلال الاستناد الى العناصر الاساسية كالعلم والعقل والمؤسسات السياسية الديمقراطية.

لربما يمكن من خلال هذه الرؤية القول بأنّ الهم الأساسي لدى السيد جمال الدين، لم يكن هم الهوية وانما كان هو: كيف يمكن توفير أسباب القوة والرفعة للعالم الاسلامي(٢٢). ولذلك يُعد اقرب الى الجيل الأول الذي كان يعطي الإصالة للحضارة. ومن هذا المنطلق ايضاً لم يكن موضوع حماية هوية العالم الاسلامي مهماً بنفس مستوى الاهتمام بازدياد قوة هذا العالم. ولهذا السبب ايضاً كان يرى في العلم الغربي طريقاً لتحقيق المزيد من القوة والعظمة للعالم الاسلامي.

بتعبير آخر: كان السيد جمال الدين يطرح الاصلاح في المجتمعات الاسلامية بهدف الدخول الى التجدد والحداثة، معتقداً انّ تحقق الاصلاحات في المجتمعات الاسلامية يؤدي الى الدخول الى العالم الجديد. لذلك نلاحظ في فكره الاصلاحي التأكيد على عناصر المدنية الغربية المتمثلة في العلم، والعقل، والحرية، والأحزاب السياسية، والصحافة.

ولم يكن جمال الدين يرى اي تناقض بين هذا الاتجاه، والاصلاح، والحداثة وبين التقاليد الاسلامية، رغم انه كان لديه إدراك أعمق للحضارة الاوربية، ويؤكد على العناصر الذاتية للحضارة الاوربية(٢٣).

اذن فالحركة الاصلاحية التي بدأها السيد جمال الدين، كانت حركة عقلية

تسعى لاستخدام الأساليب الجديدة، والعلم، والتكنولوجيا، وإقامة انظمة سياسية قائمة على الحرية والديمقراطية في قالب الحكومات البرلمانية، والدستورية، والملكيات المقيدة المحدودة، في حالة عدم توفر الفرصة لاقامة نظام جمهوري(٢٤).

اذن كان لدى السيد جمال الدين ادراك أعمق للحضارة الاوربية. كما انه حينما كان يؤكد على الروح الفلسفية وتأثيرها على التطور العلمي، يعني الفلسفة الغربية الحديثة. ويرى في مقال «محاضرة في التعليم والتربية» انّ جميع العلوم الاسلامية باتت قديمة وفاقدة لأي تأثير، ولا توجد أية قيمة للاصول، والفقه، والكلام، والفلسفة، وجميع العلوم الشرعية والعقلية القديمة(٢٥).

كان يرى ايضاً انّ اي مسلم لا يخشى من اقتباس العلوم الجديدة والتقنية الحديثة، ويعتقد ان الحضارة الغربية الحديثة منبثقة من الاصول الاسلامية. لكنه يؤكد وعلى العكس من دعاة الاتجاه الاول، على امرين: الأول دور الدين الضروري في حياة الأمم والشعوب لاسيما الشعوب التي تقوم مجتمعاتها على اساس الدين. والثاني الحاجة الى مؤسسات جديدة وبراعات فنية تهدف الى تحقيق متطلبات الحياة الجديدة. وقد انطلق جمال الدين في هذا المضمار الى درجة بحيث بات يعتقد كالطهطاوي انّ المسيحية قد اكتسبت القوة والتفوق بتأثير الرقي العلمي الاسلامي، بينما تخلف المسلمون حينما اداروا ظهورهم للعلم.

كان جمال الدين يقيم علاقات واسعة جداً مع الحكومات الاسلامية. ومع انه ـ على العكس من الطهطاوي ـ كان يوجه الانتقاد لاستبدادها، إلّا انه كان مضطراً الى الاتصال بها سعياً منه لتحقيق اهدافه. فكان هناك هدفان يميزان اتجاهه الفكري عن الاتجاه الفكري الاول وهما: السعي لتحقيق الوحدة الاسلامية، ومجابهة السيطرة الغربية(٢٦).

كان العالم الاسلامي بالنسبة اليه عالماً واحداً، لو توحّد لكان بمقدوره التصدي للهيمنة الغربية. فكان ادراكه لاوربا أعمق بكثير من دعاة الاتجاه السابق. فالبرغم من انه كان يعترف بتطور الغرب من حيث العلم والصناعة، إلّا انه كان حساساً

جداً ازاء نزعته التسلطية، ولذلك كرّس جزءاً كبيراً من جهده وفعاليته لمجابهة هذه النزعة. وكان من نتائج ذلك اصطباغ اتجاهه بطابع سياسي جماهيري، ولم يقتصر على مجرد حمل الأفكار الاصلاحية. واتخذ مواقف ثورية ازاء الاوضاع التي كانت سائدة في ايران ودعا العلماء والشعب للثورة ضد ناصر الدين شاه. كما اتخذ في نهاية المطاف موقفاً معارضاً لممارسات السلاطين العثمانيين، ولربما كان اغتياله، على يد أفراد الباب العالي.

الخصوصية الاخرى التي اتسم بها فكر جمال الدين هي مع انه كان يؤكد على اقتباس الانجازات العلمية والصناعية الغربية، لكنه كان يرفض تقليد الغرب تقليداً أعمى، كما كان يحرض المسلمين على التصدي للسيطرة الغربية. ولذلك كان ينتقد الاوضاع التي كانت سائدة في المجتمعات الاسلامية(٢٧).

لربما يمكن القول عموماً، مع انّ افكاره الحديثة كانت تؤكد على الحداثة اكثر من تأكيدها على الهوية، لكنّ هواجس الهوية كانت مصحوبة بتأكيد جاد ايضاً. وهذا ما يمكن مشاهدته في تصديه للهيمنة الغربية والتحذير من التقليد الصرف للغرب.

مما سبق نستنتج انّ افكار السيد جمال الدين قد ابتعدت عن افكار الاصلاحيين الاوائل الذين كانت لديهم رؤية ايجابية كاملة نحو الافكار والمؤسسات الغربية. واشتد هذا الابتعاد في أفكار الشيخ محمد عبده.

كان الشيخ محمد عبده، واحداً آخر من ابرز دعاة هذا الاتجاه الفكري، رغم انّ التفاوت بين السيد جمال الدين ومحمد عبده، كالتفاوت بين الشخصية الثورية (جمال الدين) والشخصية الاصلاحية (محمد عبده)(٢٨). وقد ابتعد الشيخ محمد عبده عن السيد جمال الدين في الاتجاه الحضاري، فكان اقرب الى رشيد رضا، المفكر الذي جاء من بعده.

كان الهاجس الأول لدى شخصياتٍ مثل السيد جمال الدين ومحمد عبده، هو الحركة أو التقدم او ما يمكن التعبير عنه بالحداثة والتجدد، بينما كان الهاجس الاول

في الاتجـاهات الفكـرية المـتأخرة هـو الهـوية، والضرورات، والاسـاليب، والآليات(٢٩)، حتى يمكن القول انّ افكار عبده كانت أقرب الى هذه الاتجاهات.

كان الشيخ عبده يعترف بحاجة المجتمع الى التجدد والحـداثـة، ويـؤكد عـلى ضرورة مواكبة الاصلاحات غير الدينية ـ اي الاصلاحات الاجتماعية والسياسية ـ للاصلاحات الدينية، ويأخذ بمبدأ التحضر والمدنية(٣٠).

ويمكن القول بشكل عام ان اتجاه الحضارية ـ الاسلامية يؤكد على إصالة العقل والعلم، وقدرة الاسلام عـلى التـحضر والرقي، وتـعزيز قـوة المسـلمين، واتحـاد المسلمين، ومجابهة روح السيطرة الغربية.

كان السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده يسعيان في جهودهما الاصلاحية، الى فهم ضعف المسلمين وانحطاطهم، والبحث عن تبرير مـعقول لذلك، ومـعرفة عوامل تطور الغرب وتقدمه، والعمل على تسنم المسلمين لمكانة افضل، والتوصل الى الطرق التي من شأنها ان تحقق الاتحاد فيما بين المسلمين، مع التأكيد على عودة المسلمين الى دين واحد.

مع ذلك كله يعتقد هشام الشرابي انّ هذا الاتجاه سعى للوقوف بـوجه اوربـا ليس من خلال إثبات عدم الانسجام بين الأفكار والمؤسسات الاوربية، وانما عن طريق إثبات إنّ لدى الاسلام افكـاراً ومـؤسسات أفـضل. وكـان للاصـلاحية الاسلامية اكبر الأثر على الوعي السياسي العربي(٣١).

يمكن ان يحسب عبد الرحمن الكواكبي على هذا الاتجاه رغـم وجـود بـعض الاختلافات والتباينات. ولاريب في انه متأثر بفكر الغرب وسياسته في إطـرائـه على الحرية وامتعاضه من الاستبداد. والتباين المهم بينه وبين السيد جمال يتمثل في انه يمزج الاسلامية بالعربية بل ويذهب الى ما هـو ابـعد مـن ذلك حـينما يمـزج الاسلامية بالعداء للدولة العثمانية، وهذا ما يتعارض مع فكرة الوحدة الاسـلامية التي كان يحملها السيد جمال الدين. وقد اندفع الكواكبي للدعوة الى إعادة الخلافة الاسلامية للعرب. لكنه كان ينتقد على غرار السيد جمال الديـن شـيوع ظـاهرة

التقليد الأعمى، والتخلي عن الاجتهاد والتعقل الديني، ويصر على عدم وجود اي تعارض بين العلم والدين(٣٢).

٣ـ الاتجاه الاسلامي التقليدي: دخل الفكر الاسلامي المتجدد الى مرحلة جديدة على يد رشيد رضا يمكن ان ندعوها بالاسلامية التقليدية. وقد ابتعد هذا الاتجاه بشكل مهم عن الاتجاهين السابقين وأصبح قريباً جداً من الحركة السلفية. ولهذا السبب يمكن ان يمثل العودة الى الاسلام التقليدي.

اذا كان الحضاريون الاسلاميون يعتبرون احياء الاسلام في الاحياء العلمي، واستقدام الفكر الحديث، واستخدام الانجازات الفنية الاوربية في المجتمعات الاسلامية، فالاسلاميون التقليديون وعلى رأسهم رشيد رضا، يرون احياء الاسلام في العودة الى السلف الصالح.

يمكن القول ان فشل الحكومات الاسلامية في تحقيق افكار الاتجاهات السابقة في استخدام الانجازات العلمية والسياسية للحضارة الجديدة، واستمرار مسلسل الانحطاط والتقهقر، بعث القلق لدى التقليديين الاسلاميين وأشعرهم بخطر الغرب على الهوية الاسلامية، لذلك كانت الاسلامية التقليدية رداً على ذلك القلق.

قام «هراير دكمجيان» بدراسة السيد جمال الدين، ومحمد عبده، ورشيد رضا ضمن اطار الاتجاه السلفي(٣٣)، بينما لا يمكن وضع جميع هؤلاء ضمن هذا الاطار. فالاسلامية التقليدية ابتعدت عن التجديدية، ومالت نحو النزعة المحافظة فالتجديديون كانوا يطالبون بالاصلاح والتوفيق ما بين الاسلام والمقتضيات الجديدة، بينما كان المحافظون متمسكين بالتقاليد والسنن الاسلامية، ومستائين من النفوذ الثقافي للغرب وتهديده السياسي.

لحميد عنايت رأي غريب في رشيد رضا يقول بأنه لم يجد في كتاباته شيئاً لم يقله من قبله كل من السيد جمال الدين ومحمد عبده. والأمر الوحيد الذي يميزه عن سائر دعاة التجديد هو اصراره على اصلاح الخلافة السنية واعادتها الى الشكل

الذي كانت عليه في صدر الاسلام(٣٤).

ولا يمكن مع هذا الوصف، ان نضع رشيد رضا ضمن اطار التجديدين، لأن اعادة الخلافة في قالب الدولة الاسلامية يمثل أساس تفكيره، وهو ما يميزه بشكل واضح جداً عن دعاة التجديد.

على العكس من عنايت الذي يولي اهتماماً اكبر نحو افكار رشيد رضا التجديدية، ينبري مجيد خدوري لدراسته ضمن قائمة دعاة النزعة التقليدية. ويعتبره كذلك تلميذاً لعبده، لكنه تلميذ يفهم التراث الفكري لاستاذه، على انه تفكير ليبرالي قصير النظر، أعطى إمتيازات لا معنى لها للتجديدية(٣٥). وهذا تباين مهم بين الاسلاميين الحضاريين، والاسلاميين التقليديين.

تحدث رشيد رضا عن الدولة الاسلامية او الحكومة الاسلامية كبديل للخلافة العثمانية، بينما لم يتحدث السيد جمال عن الحكومة الاسلامية كنظام شامل. فكان رشيد رضا يزمع تقديم نظرية منسجمة عن الحكومة الاسلامية، لكنها عبارة عن نظام ينظم جميع تفاصيل ودقائق الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية للمسلمين(٣٦). وشكلت هذه الرؤية اساس الاتجاه الفكري الذي تبنّاه. فكما يشير مجيد خدورى، لا ينسجم تأكيده على نظام الخلافة، مع الدعوة الى التجديد. اضف الى ذلك انّ ما بعث على تعقيد هذا النظام الفكري وجعله غير منسجم مع النزعة نحو الحداثة، هو اولاً الدور الذي أعطاه رشيد رضا للخلافة، وثانياً تأكيده على ضرورة ان يكون الاسلام أساساً للمجتمع المدني لأنه نظام ديني وحقوقي(٣٧).

اذن اتجاه رشيد رضا اتجاه تجديدي في ظاهره، لكنه يعبر عن تلاحم باطني مع التقليدية. وأوجبت السلفية التي كان عليها رشيد رضا، تركيزه المفرط على الأحاديث التي كشفت عن ماهية فكره التقليدي، وحالت من جانب آخر دون توصله الى فكر أوسع وأشمل. وهذا ما أبعده عن الأفكار الوحدوية التي كانت تداعب ذهن السيد جمال، ودفعه كذلك باتجاه دالمواقف المعادية لمذهب أهل البيت وشيعتهم(٣٨).

هناك تفاوت كبير في الرؤية الى القانون بين رشيد رضا والسيد جمال الدين. فإذا كان افراد نظير السيد جمال الدين ينظرون الى القانون والحكومة الدستورية كضرورة عقلية للحياة الاجتماعية المنظمة، إلّا انّ التقليديين انصار الحكومة الاسلامية، غالباً ما يعتبرون القانون ميداناً لاختبار السيادة الثقافية والأخلاقية للامة الاسلامية. ويرى خدوري انّ فهم رشيد رضا للقانون يمثل تفاوتاً مهماً بينه وبين التقليديين السابقين. فكان يميز بين الشريعة والفقه ويعتقد انّ الشريعة أبدية ومن غير الممكن تغييرها، اما الفقه فلابد ان يتغير بتغير الظروف الاجتماعية(٣٩).

الفكر السياسي التقليدي لرشيد رضا، بدلاً من أن يؤكد على حكومة القانون، والحرية، والدستورية التي كان يصرّ عليها الطهطاوي والسيد جمال الدين، اخذ يؤكد على اعادة بناء نظام اسلامي تضاف اليه عناصر من صدر الاسلام لم تتلوث بأحكام دنيوية وعرقية وطائفية. وكان يهدف الى تنظيم الشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية للدولة من خلال دستور يعتمد في اصوله الكلية على القرآن، والحديث، وتجربة الخلفاء الراشدين، مع تحويلها الى مصادر حيوية متحركة من خلال استخدام مبدأ الاجتهاد(٤٠).

اذن يُعد رشيد رضا منعطفاً في الفكر السياسي ـ الاسلامي العربي المعاصر، لأنه يمثل عهداً انتهت فيه مرحلة الاصلاحية وبدأت مرحلة الاصولية ذات الرؤية التقليدية.

العامل الجوهري في افول نجم المسلمين من وجهة نظر رشيد رضا هو تجاهل المعنى الحقيقي للاسلام. وكان يلقي تبعه ذلك على عاتق الحكّام الذين يستعينون بالاسلوب الاستبدادي لاخضاع الجماهير، متغافلين عن الاسلام في صورته الناصعة ومعناه الصحيح(٤١).

وهكذا ينبغي ان نتساءل: لماذا كان يدعم رشيد رضا نظام الخلافة ويدعو اليه؟ فاذا كان الحكام لعبوا دوراً في ابعاد الناس عن الاسلام الصحيح، فما هو المبرر للدفاع عن نظام الخلافة؟

كان رشيد رضا يبحث عن هذا التبرير في نظام للخلافة معدَّل تحول في نهاية الأمر الى بديل سياسي يحمل عنوان «الحكومة الاسلامية». ولذلك يقول البرت حوراني انّ محور فكر رشيد رضا كان يتمثل في ضرورة تشييد نظام قانوني باستطاعة الناس اطاعته في المرحلة الجديدة، اي انه نظام قانوني واسلامي بالمعنى الحقيقي(٤٢).

التركيز على هذا الموضوع يبعث على اخراجه نهائياً من مجموعة الاصلاحيين المجددين، ويكشف عن نكوص جوهري في فكره التجديدي. ويرى رضوان السيد انّ رشيد رضا كان من الفئة الاصلاحية التي كانت تؤيد الأفكار السلفية في النصف الثاني من العشرينات. وكان ابن تيمية اول من اطلق الأفكار السلفية، ثم اهتم بها محمد بن عبدالوهاب، الذي أُصيب بالمبالغة في الاهتمام بالسنة والرجوع اليها في اجتهاداته الفقهية(٤٣).

ينبغي القول انّ رشيد رضا ازداد ارتباطاً معنوياً بالوهابية التي لم يكن الاهتمام بها يخلو من دوافع سياسية، وهذا ما وسّع الفجوة بينه وبين محمد عبده(٤٤).

كان الاتجاه التقليدي غافلاً عن الغرب ولم يهتم به كثيراً. وكان رشيد رضا يعتقد انّ الغرب كان يستخدم الاصول الاسلامية في تطوره، فيما ادار المسلمون ظهورهم لها(٤٥). ويتضح من خطه الفكري انه كان ذا نزعة عدائية مع الغرب، ولا يلاحظ في افكاره ذلك التفاؤل والأمل الذي كان يعلقه الخط الحضاري ـ العربي على الغرب.فكان رشيد رضا يعتبر بريطانيا خصوصاً، خطراً جاداً على المسلمين ويخشى من سحقها لهم في يوم ما(٤٦).

ابتعد رشيد رضا كذلك عن فكرة الوحدة التي كان ينادي بها السيد جمال الدين، وكان يركز على العالم العربي بدلاً من العالم الاسلامي. وكان يميل نحو الاحياء الديني اكثر من ميله نحو الوحدة السياسية. وكان يعارض التسلط العثماني ولم يعترف للدولة العثمانية بأي تفوق ديني أو سياسي. وقد استعرض في «المنار» بدقة جميع الخلفيات والاتجاهات التي بمقدورها تحقيق الوحدة الاسلامية، ثم اختار

الوهابية في نهاية المطاف(٤٧). بينما كان السيد جمال الدين يعتبر الوحدة الاسلامية، من صلب الافكار السياسية، وكان يدعو اليها من خلال محورية الخلافة العثمانية. ومن الواضح انّ رؤية رشيد رضا هذه، لم تكن افرازاً لنهجه التقليدي، وانما تحكي عن عدوله عن اتجاه الحضارية ـ الاسلامية، الى الاسلامية التقليدية او السلفية.

ينبغي القول انّ افكار رشيد رضا حصيلة حركات وتيارات وأحداث وقعت في عصره بمصر وسائر البلدان الاسلامية الاخرى. اي ان افكاره كانت رده فعل على الافكار الليبرالية والقومية التي كان يتبناها افراد مثل سعد زغلول، وطه حسين، وعلي عبدالرزاق. وكان رشيد رضا يعارض الأفكار القومية بشدة، ويتحدث بصراحة عن انّ المستقبل رهين برفض الاصول الاوربية للقومية(٤٨).

يتحدث حسن حنفي عن رشيد رضا قائلاً بأنه أمضى شطراً من حياته في الاصلاح والتجديد والترقي، ثم اقتطع نفسه عن رواد هذا الاتجاه مثل الطهطاوي والسيد جمال الدين ومحمد عبده، وألق بها في أحضان محمد عبدالوهاب الذي اوصله بابن قيم الجوزية، وابن تيمية، ثم احمد بن حنبل. لذلك بدلاً من الميل نحو أساليب المدنية الحديثة ومواكبة تطورات عصره، فضّل مهاجمة الغرب(٤٩).

٤ـ **الاسلامية الاصولية:** يرى جاك برك في تحليل للاصولية الاسلامية، انّ عجز البلدن الاسلامية عن تقديم نماذج متناسبة مع عصر التقنية والمدنية في القرن العشرين،كان السبب في اعداد الأرضية لتطرفها. ويرى انّ اهم عامل باطني كان عبارة عن توقف الاجتهاد، وقمع الحركات الاصلاحية باسم مكافحة البدعة(٥٠).

يقيم حميد عنايت كذلك علاقة بين تطرف الاخوان المسلمين وبين هزيمة العرب أمام اسرائيل في الحروب التي حدثت بعد عام ١٩٥٤، لاسيما حرب عام ١٩٦٧(٥١).

هذه الحروب، الى جانب العجز عن القيام باصلاحات، كانت مأساة مستمرة تؤرق العرب وتعتصر قلوبهم، وقد زجّت بهم في ساحة من ردود الفعل التي

تراوحت بين الانفعال والتطرف السياسي. ولربما بوسع أحد ان يقول انّ البذور الاولى للتطرف في العالم العربي، هي هذه الهزائم والانكسارات العسكرية المتلاحقة. ولكن ينبغي دراستها ضمن الاطار العام للتخلف، وتحليل مسار الصحوة الاسلامية منذ الاعتدال الذي كانت عليه وحتى وضعها الراهن، ضمن هذا الاطار ايضاً. وتمثل حركة الاخوان المسلمين بمصر مظهر هذه الاصولية، وهي التي قدمت اتجاه الاسلامية الاصولية.

تصور الاخوان المسلمين للدولة الاسلامية، اكثر تأكيداً من الصورة التي كانت لدى رشيد رضا، وتمتاز عنها في انهاتستعرض عضلاتها في قالب حركة مسلحة(٥٢).وتعد هذه الصفة، خصوصية أصلية للاصولية التي تستعين بالجهاد لتحقيق افكارها.

يرى حسن البنا، مشيّد حركة الاخوان المسلمين ـ انّ السيد جمال الدين الأفغاني كان مجرد صرخة محذرة، والشيخ محمد عبده كان معلماً وفيلسوفاً،ورشيد رضا كان مؤرخاً،اما الاخوان المسلمون فهم جهاد وعمل ولم يكونوا مجرد رسالة(٥٣).

الجماهيرية، كانت من الأوجه الأساسية للأصولية، ومن اوجه تباينها عن الاسلامية التقليدية. ويمكن ملاحظة آثارها في فكر الاخوان المسلمين وعملهم، رغم انهم من الناحية الفكرية متأثرون بأفكار رشيد رضا (التقليدية الاسلامية). وكان محور فكرهم واتجاههم هو تأسيس حكومة اسلامية.

رغم انّ الهدف الأول لهذه الحركة، كان هدفاً سياسياً، غير انها كانت لديها أهداف ومتطلبات ثقافية واجتماعية. وكانت الهواجس الثقافية والاجتماعية عند الاخوان المسلمين منبثقة من خوفهم من تسلل الثقافة الغربية الى المجتمعات الاسلامية.

عموماً، الاخوان المسلمون حركة سياسية ـ دينية، تهدف الى ايجاد تغييرات أساسية في المجتمعات الاسلامية. ومن اهم ما كان يعتقد به هؤلاء هو قابلية

الاسلام العظيمة على حل جميع المعضلات الاجتماعية والسياسية(٥٤). وهذا ما يمثل جوهر الاصولية الاسلامية.

اذا كان حسن البنا زعيماً سياسياً للاخوان المسلمين، فقد كان سيد قطب ومحمد الغزالي وغيرهما، أبرز مفكري هذه الحركة ودعاتها. ومن الحري القول انّ التباين بين الطهطاوي، وخيرالدين باشا التونسي، والسيد جمال الدين، ومحمد عبده، والكواكبي، ورشيد رضا، وسيد قطب، واضح جداً وأساسي في مسار حركة الصحوة الاسلامية. وكلما اقتربنا نحو الحاضر،كلما قويت خصوصية المقاومة والكفاح وقلت حالة التقليد والالتقاط. وتعبّر أفكار سيد قطب عن الاخلاص والاصولية وروح الكفاح. فكان يرى حكومة الله هي الحكومة القانونية والشرعية الوحيدة في المجتمع الاسلامي. والنظام الحاكم ليس بامكانه ان يحكم إلّا باسم الله ومن خلال اجراء وتنفيذ القوانين الالهية(٥٥).

إذا كان دعاة التجديد الاسلامي القدامى يعتقدون ان الشعوب الاسلامية لا يستقيم أمرها إلّا من خلال تأسيس نظام للشورى مع تحديد صلاحيات الحكام، فإنّ سيد قطب يعتقد انّ مبدأ حاكمية الله هي الضمان الوحيد في مجابهة استفحال سلطة الحاكم(٥٦).

لقد بلور سيد قطب فكره من خلال استخدام اصطلاحين هما: المجتمع الاسلامي، والمجتمع الجاهلي. ويُعدّ هذا اللون من التصوير، المنطلق لحركة الاخوان المسلمين لتأسيس مجتمع اسلامي. وكان قطب يسعى لتحقيق هذا المجتمع الاسلامي ليس على صعيد الفكر وانما من خلال الممارسة الثورية ايضاً.

يرى سيد قطب انّ المهمة الاولى هي ايجاد تغيير في المجتمع وازاحة الواقع الجاهلي من الأساس. ومن اجل الانطلاق لتحقيق هذا الهدف لابد من التحرر من المجتمع الجاهلي ومن قيمه وايديولوجيته. ويوصي كذلك بعدم اضعاف القيم والايديولوجية الاسلامية في محاولة لتقريبها الى المجتمع لأنّ ذلك يؤدي الى القضاء على العقائد الاسلامية(٥٧).

يعتبر سيد قطب جميع المجتمعات الموجودة، مجتمعات جاهلية ويصف المجتمعات الاوربية بأنها تمثل ذروة الجاهلية. وهذا ما يكشف عن مدى التفاوت الجوهري بينه وبين رواد الاسلامية الذين كانوا يعترفون بتفوق وشموخ الحضارة الاوربية.

يؤكد سيد قطب على انّ المجتمع النامي ليس ذلك المجتمع الذي بلغ ذروة الانتاج المادي، وانما هو المجتمع الذي يكشف عن تفوقه الاخلاقي. فالمجتمع المنحط اخلاقياً مجتمع متخلف حتى ولو بلغ القمة في العلم والتقنية(٥٨).

يقترب «بابي سعيد» من هذه الفكرة حينما يحلل جذور تبلور الاصولية وظهورها، ويعتبر الاصولية الاسلامية مركز طرد الغرب وبداية اضمحلال الذهنية الدفاعية التي ظهرت في بدايات الصحوة الاسلامية. ويصف الامام الخميني بأنه اعظم مفكر استطاع ان يقوّض تلك الذهنية.

يرى بابي سعيد كذلك انه شاع منذ عام ١٨٧٠ خطاب اعتذاري[1] في المجتمعات الاسلامية كان يحاول وصف انجازات الحداثة بأنها ذات اصل اسلامي. وكان الدافع من ذلك الخطاب هو الدفاع عن الاسلام في مقابل المستجدات العالمية، وقد أسس له بعض المفكرين الاصلاحيين مثل جمال الدين ومحمد عبده، وهيمن هذا الاسلوب على خطاب الفكر السياسي الاسلامي حتى العشرينات(٥٩).

يعتقد بابي سعيد ان الاتجاه الاسلامي بلغ ذروته بالامام الخميني وتفوق الحركات الاسلامية في سائر ارجاء العالم بعد تأثرها بانتصاره ونجاحه في تأسيس جمهورية اسلامية(٦٠). فكان مشروع الامام الخميني عبارة عن مزج بين الهوية والتنمية. فبينما كان بعض زعماء الصحوة الاسلامية الأوائل كجمال الدين يسعون لتحقيق التنمية والتجديد، ويؤكد بعضهم على مقولة الهوية ايضاً، كان الامام الخميني ـ فضلاً عن سعيه لاحياء الهوية الاسلامية ـ وضع مقولة التنمية في خطابه أيضاً، وهي التنمية التي كانت تعرَّف في اطار الهوية الاسلامية، وتثير علامة

---

(1) Opologist Discourse.

استفهام حول كون اوربا مركزاً للحداثة.

الموضوع الذي يؤكدعليه معظم المهتمين بـالثورة الاسـلامية التي حـدثت في ايران هو القابلية الكبيرة للخطاب الاسلامي في خلق ذهنية جديدة. ولذلك تُعدّ الثورة الاسلامية في ايران تعبيراً عـن اسـتقرار ووضـوح في الذهـنية السـياسية الاسلامية(٦١). ومن اهم ملامح هذه الذهنية، معاداة الامبريالية والصهيونية. كما انها تلقي الضوء على مفهوم خاص للحداثة يتعارض مع المفهوم الغربي السائد.

من هذا المنظار، تقوم اسلامية الامام الخميني عـلى نـفي الاوربـية في التـنمية والحداثة، وتقدم نمطاً للحداثة يختلف عن النمط الاوربي(٦٢). ومن هـذا المـنطلق تعبِّر اسلامية الامام الخميني عن تيار يؤمن باصالة الهوية، ويتصدى للامبريالية الغربية التوسعية، متميزاً بذلك عن جميع الاتجاهات والنزعات الاسلامية السابقة.

لم يكن الامام الخميني ينسب على غرار الاعتذاريـين[1]، انجـازات الآخـرين المعرفية اليه، ولم يبذل جهوده كالمهجنين[2] لاقامة حوار بين الاسلام والحـداثـة الغربية(٦٣). فكان جانب الهوية في حركة الامام الخميني قوياً الى درجة بحـيث كان يتحدث وكأنه لا وجود للغرب والفكر الغربي(٦٤).

كانت النظرية السياسية للامام الخميني تُطرح في قالب اسلامي فقط، وهذا ما يعطيه مكانة خاصة وممتازة في الحركة الاسلامية التي شهدها العـالم الاسـلامي. ويكاد يتفق معظم النقاد الغربيين على انّ الامـام الخـميني لعب دوراً محـورياً في الحركة الاسلامية المعاصرة، وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح في رأي «ايسبوزيتو» بالامام(٦٥).

لعبت الثورة الاسلامية الايرانية بزعامة الامام الخميني دوراً في ولادة وتفعيل الكثير من الحركات السياسية في العالم الاسلامي. ويمكن دراسة هذا التأثـير مـن

(1) Opologists.

(2) hybridists.

خلال الصور الثلاث التالية:

١ ـ بعض الفصائل الاسلامية في العالم العربي لا تخشى من التجاهر بمعارضتها للحكومات، وتطالب باقامة حكومة اسلامية في بلدانهاوأشارت بعض تلك الفصائل الى هذا المطلب في بياناتها التأسيسية بشكل صريح، كما هو الحال في المجلس الأعلى للثورة الاسلامية في العراق. وأشارت فصائل اخرى الى هذا المطلب في اعلاناتها كما هو الحال فيحزب الدعوة(٦٦).

٢ ـ اعلنت مجموعة اخرى من الفصائل والتنظيمات الاسلامية عن رغبتها في اقامة حكومة اسلامية وفق الاسلوب الايراني، كما هو الحال في جمعية الارشاد الاسلامي بمصر التي تؤكدعلى وجوب تطبيق الشريعة الاسلامية، و اليسار الاسلامي المصري الذي ترجم كتاب الامام الخميني الذي يحمل عنوان «الحكومة الاسلامية»، او جبهة الانقاذ الاسلامي الجزائرية التي تؤكد على ان الجمهورية الاسلامية الايرانية هي الحل الوحيد(٦٧). وقد سعى آية الله الشهيد محمد باقر الصدر لاسقاط النظام العراقي قبل الحرب العراقية الايرانية، واقامة نظام حكم اسلامي في العراق(٦٨).

٣ ـ أخرجت بعض الحركات الاسلامية نفسها من دائرة القومية، وانطلقت مطالبه بتشييد نظام اسلامي على قاعدة الأمة الاسلامية الواحدة الممتدة من الخليج الفارسي والى المحيط الأطلسي، كرابطة الدعوة الاسلامية في الجزائر، او على اساس ولاية الفقيه والسير على خطى الثورة الاسلامية في ايران. ويمكن ان نلاحظ مجموعتين في هذه الحركات، مجموعة موالية لقيادة الثورة الاسلامية عقائدياً ودينياً،ومجموعة موالية لقيادة الثورة الاسلامية من الناحيتين السياسية والدينية(٦٩).

تعد حركة الجهاد الاسلامي في فلسطين، احدى الحركات التي ظهرت الى الوجود بتأثير الثورة الاسلامية(٧٠). ويمكن مشاهدة هذا الوضع بوضوح اكبر في حركة حزب الله لبنان، التي تركت الثورة الاسلامية الايرانية تأثيراً عظيماً على

اتجاهها الفكري والسياسي، حتى انّ «طلال عتريسي» يعتقد انّ الجانب الديني ـ الاسلامي للمقاومة لعب دوراً مهماً في مجابهة قوات الاحتلال منذ العدوان الاسرائيلي على لبنان عام ١٩٨٢، ان على صعيد الجماهير وان على صعيد قوات المقاومة. فاستطاعت مقاومة لبنان التي يميزها بعدها الديني عن سائر الفصائل، ان تلحق باسرائيل الهزيمة وتقهرها(٧١).

اذن فشل القومية، والوطنية، والعلمانية، مهّد الأرضية لحضور الاتجاه الاسلامي بشكل قوي في المنطقة. كما تركت الثورة الاسلامية وأفكار الامام الخميني تأثيراً كبيراً على ذلك المنحى.

تُعدّ أفكار سيد قطب قريبة الى حد ما من افكار الامام الخميني. فكلاهما كان يرى الحل النهائي، يكمن في الاسلوب الذي كان يفهم من خلاله الاسلام. وكلاهما كان يرى العالم عبارة عن نحن وهم. فكان الامام الخميني يعبّر عن هذين القطبين المتناقضين بالمستضعف والمستكبر، بينما كان سيد قطب يعبر عنهما بالجاهلية والاسلام. وكلاهما كان يعتبر تلك البلدان التي لا يحكمها النظام الاسلامي، بلداناً جاهلية واستكباريه(٧٢).

الامام الخميني وسيد قطب كانا ينظران للاسلام كدين ودولة، وليس باستطاعة القيم السلوكية الغربية الانسجام مع القيم الاسلامية. ورغم ذلك هناك تفاوت جزئي بين الاثنين. فبينما كان سيد قطب يؤكد على الهوية قبل التجدد، كان الامام الخميني يزمع الجمع بين الهوية والتنمية.

من هذا المنظار، يرى بابي سعيد أنّ الاسلام الاصولي يرفض المحورية الاوربية في تنمية الحداثة، حيث يمكن على هذا الأساس التوصل الى نمط للحداثة يختلف عن القراءة الاوربية. واسلامية الامام الخميني لا ترفض المحورية الاوربية فحسب، وانما ترفض ايضاً الأفكار والمذاهب الغربية الوافدة الى العالم الاسلامي. وانطلاقاً من ذلك ضعف التمسك بالوطنية والقومية في لبنان وفلسطين بشكل خاص، في اعقاب انتصار الثورة الاسلامية.

هكذا، باستطاعتنا ان نقول انّ الاتجاه الاسلامي ابتعد ابتعاداً كبيراً عن مساره الفكري الأول في اعقاب ظهور سيد قطب والامام الخميني. فكانت الصحوة الاسلامية في بادئ الامر تهدف الى اعادة القوة والعظمة للعالم الاسلامي، ولازال هذا الهدف أحد اهدافها الأساسية في الوقت الراهن غير أنّ هذه الحركة واجهت الكثير من المشاكل والمعضلات الكبرى. فكانت طريقة تعامل هذه الحركة مع تلك المشاكل ذات تأثير كبير على رسم الحركة المستقبلية.

يعود جزء من تلك المعضلات الى العالم الاسلامي نفسه، ولابد ان تترك طريقة التعامل مع تخلف المجتمعات الاسلامية والحلول المقترحة للخروج من تلك المعضلات، تأثيراً أساسياً على مصير هذه المجتمعات. كذلك لابد أن يكون لطريقة التعامل مع الأفكار والمؤسسات السياسية الجديدة عاملاً مؤثراً في هذ الاتجاه أيضاً.

التحدي المهم الذي يواجه الاتجاه الاسلامي في العصر الراهن هو موقفه ازاء الأنماط الديمقراطية. ويمكن ان يقال انّ الديمقراطية قد تحولت وفق القراءة الاسلامية الخاصة الى جزء لا يتجزأ من فكر وعمل الحركات الاسلامية. وبادرت هذه الحركات في كثير من البلدان الاسلامية الى تأييد الديمقراطية ودعمها كقيمة اساسية باتجاه مساهمة الفصائل الاسلامية(٧٣). ولكن لازال الهم الاكبر لشطر كبير من هذه الفصائل والحركات، هو الحفاظ على الهوية الدينية، فضلاً عن التأكيد على التنمية.

هوامش الفصل الأول:

١ ـ فرهنك رجائي، الفكر السياسي المعاصر في العالم العربي، طهران، مركز البحوث العلمية والدراسات الاستراتيجية الشرق أوسطية، ٢٠٠٢، ص ١٧١.

٢ ـ توماس اسبريكنز، فهم النظريات السياسية، ترجمة فرهنك رجائي، طهران، ط ٢، ٢٠٠١، ص ١٧.

٣ ـ فرهنك رجائي، سابق، ص ١١٨.

٤ ـ محمد عمارة، «الاسلام والقومية العربية والعلمانية»، قضايا عربية، السنة ٧، ايار «مايو» ١٩٨٠، العدد ٥، ص ٦٩.

٥ ـ فرهنك رجائي، سابق، ص ١٦٨.

٦ ـ نصر حامد ابو زيد، نقد الفكر الديني، القاهرة، سينا للنشر، ط ٢، ١٩٩٤، ص ٦٧.

٧ ـ نفس المصدر، ص ٦٨.

٨ ـ رضوان السيد، سياسيات الاسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، بيروت،دار الكتاب العربي، ١٩٧٧، ص ٨٧.

٩ ـ هشام شرابي، المثقفون العرب والغربيون،ترجمة عبدالرحمن عالم، طهران، مكتب الدراسات السياسية والدولية، ١٩٨٥، ص ٥٢.

١٠ ـ نفس المصدر، ص ٥٣.

١١ ـ حميد عنايت، سير في الفكر السياسي العربي، طهران، امير كبير، ط ٥، ١٩٩٧، ص ٣٢ ـ ٣٣.

١٢ ـ نفس المصدر، ص ٢٩.

١٣ ـ نفس المصدر، ص ٣٤.

١٤ ـ فرهنك رجائي، سابق، ص ٢٦.

١٥ ـ حميد عنايت، سابق، ص ٣٧.

١٦ ـ نفس المصدر، ص ٢٩.

١٧ ـ مجيد خدوري، النزعات السياسية في العالم العربي، ترجمة عبدالرحمن عالم، طهران، مكتب الدراسات السياسية والدولية، ١٩٨٧، ص ٥٤.

١٨ ـ هشام شرابي، سابق، ص ٥٣.

١٩ ـ محمد عمارة، تحديات لها تاريخ، بيروت، المؤسسة العربية للدرسات، ط ٢، ١٩٨٢، ص ١٧٥.

٢٠ ـ هشام شرابي، سابق، ص ٥٥.

٢١ ـ نفس المصدر، ص ٥٥.

٢٢ ـ السيد جمال الدين الأسد آبادي، العروة الوثق، بجهود السيد هادي خسرو شاهي، قم، مركز البحوث الاسلامية، ١٤٢١ هـ ص ٦١ ـ ٦٨.

٢٣ ـ نفس المؤلف، مجموعة رسائل ومقالات، بجهود السيد هادي خسرو شاهي، شروق للنشر، ٢٠٠٢، ص ١٩٧ و١٠٤ ـ ١١٨.

٢٤ ـ حسن حنفي، الاصولية الاسلامية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ص ٢٠.

٢٥ ـ اكد السيد جمال الدين على هذه الفكرة في معظم مقالات «العروة الوثق» وبعض مقالاته الفارسية. كمثال على ذلك، راجع: السيد جمال الدين، مجموعة رسائل ومقالات، ص ١٣٢ ـ ١٣٤.

٢٦ ـ نفس المصدر، ص ١٢١.

٢٧ ـ هشام شرابي، سابق، ص ٣٧.

٢٨ ـ «الامام محمد عبده»، سلسلة المعارف الحديثة، بيروت، دار القدس، ١٩٧٨، ج ٥، ص ١٨ ـ ١٩.

٢٩ ـ رضوان السيد، سابق.

٣٠ ـ هشام شرابي، سابق.

٣١ ـ نفس المصدر، ص ٦٠ ـ ٦١.

٣٢ ـ حميد عنايت، سابق، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

٣٣ ـ هراير دكمجيان، الحركات الاسلامية المعاصرة، ترجمة حميد أحمدي، طهران، ٢٠٠١، ص ٣٣.

٣٤ ـ حميد عنايت، سابق، ص ١٥٧.

٣٥ ـ مجيد خدوري، سابق، ص ٣٠.

٣٦ ـ حميد عنايت، سابق، ص ١٥٨.

٣٧ ـ مجيد خدوري، سابق، ص ٧٩.

٣٨ ـ محمد رشيد رضا، السنة والشيعة، القاهرة، ١٣٦٦ هـ ص ٥٤ ـ ٥٩

٣٩ ـ مجيد خدوري، سابق، ص ٧٩.

٤٠ ـ بهذا الشأن، راجع: حميد عنايت، الفكر السياسي في الاسلام المعاصر، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، طهران، الخوارزمي، ط ٣، ١٩٩٣، ص ١٢٨ ـ ١٥١.

٤١ ـ مجيد خدوري، سابق، ص ٧٨ ـ ٧٩.

42 - Albert Hourani, Arabic Thought in The Liberal Ages, Oxford:University Press, 1962, p. 239.

٤٣ ـ رضوان السيد، سابق، ص ٤٢.

٤٤ ـ مجيد خدوري، سابق، ص ٧٨.

45 - Edward Mortimer, Fait and Power, the Politics of Islam, London, 1982,p. 243.

٤٦ ـ هشام شرابي، سابق، ص ١١٤.

٤٧ ـ نفس المصدر، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

٤٨ـ نفس المصدر، ص ١٢٦.

٤٩ ـ حسن حنفي، سابق، ص ٤٢.

٥٠ ـ نقلاً عن: سارا شريعتي، «الاصولية ورواية معقولة عن اليسار الاسلامي»، صحيفة ايران، السبت ٢٠٠٢/٨/١٧، ص ٨ والاحد ٢٠٠٢/٨/١٨، ص ٨.

٥١ ـ حميد عنايت، سابق، ص ١٥٧.

٥٢ ـ نفس المصدر، ص ١٥٨.

٥٣ ـ بهمن آقائي وخسرو صفوي، الاخوان المسلمون، طهران، رسام للنشر،١٩٨٦، ص ٢١.

٥٤ ـ حميد عنايت، سابق، ص ١٥٧.

٥٥ ـ سيد قطب، معالم في الطريق، بيروت ـ القاهرة، دار الشرق، ١٩٨٠، ص ١١٦ ـ ١١٧.

٥٦ ـ نفس المصدر، ص ٦٠ ـ ٦١.

٥٨ ـ ل.م. ساقي، «إتجاهان متباينان في حركة عودة الاسلام الى العالم العربي»، ترجمة السيد احمد موثقي، فصلية العلوم السياسية، العدد ١٢، شتاء ٢٠٠٠، ص ٢٧٤.

٥٩ ـ راجع: بابي سعيد، الخوف الاصولي، والمركزية الاوربية، وظهور الاتجاه الاسلامي، ترجمة غلام رضا جمشيديها وموسى عنبري، طهران ـ مؤسسة الطبع والنشر، ٢٠٠٠.

٦٠ ـ نفس المصدر، ص ١٠٥.

٦١ ـ نفس المصدر، ص ١٠٩.

٦٢ ـ نفس المصدر، ص ١٥٦ ـ ١٥٨.

٦٣ ـ محمد رضا تاجيك، «الغيرية، والهوية، والثورة، تبلور الخطاب الثوري في ايران»، فصلية متين، السنة ١، شتاء ١٩٩٨، ص ٩٢.

64 - Zubaiadas, "Islam, the People and the States: Political Ideas andMovements" in the Middle East, London, New York: I.B. Tauris and

Co. Ltd Publishers, 1993, p. 13.

65 - John L. Esposito, The Iranian Revolution: It's Global Impact, Miami: Florida International University Press, pp. 12 - 13.

٦٦ ـ الانجازات الكبيرة للثورة الاسلامية العظيمة في أرجاء العالم، طهران، منظمة الثقافة والاتصالات، ج ٢، ص ٤٨.

٦٧ ـ بعض الكتّاب، الثورة الاسلامية لماذا وكيف حدثت؟ طهران، إصدار ممثلية القيادة في الجامعات، ١٩٩٩، ص ٢١٣.

٦٨ ـ محمد حسين جمشيدي، «العلاقة المتبادلة بين الثورة الاسلامية الايرانية وحركة شيعة العراق»، في مجموعة مقالات الثورة الاسلامية وجذورها، قم، ممثلية القيادة في الجامعات، ١٩٩٥، ج ٢، ص ٣٩١ ـ ٣٩٤.

٦٩ ـ نفس المصدر، ص ٣٩٢.

٧٠ ـ راجع: جميلة كديور، الانتفاضة ملحمة المقاومة الفلسطينية، طهران، اطلاعات، ١٩٩٣، ص ١٧٨.

٧١ ـ طلال عتريسي، «مقاومة الكيان الصهيوني، النموذج اللبناني»، ترجمة اسماعيل اقبال، فصلية دراسات فلسطين، السنة ٢، العدد ٣، ربيع ٢٠٠١، ص ٤١.

٧٢ ـ فرهنك رجائي، ظاهرة العولمة، والوضع الانساني، والمدنية المعلوماتية، ترجمة عبد الحسين اذرنك، طهران، ٢٠٠١، ص ٦٩.

73 - John L. Esposito, op. cit., p. 15.

الفصل الثاني

الصحوة الاسلامية في ايران

يُعد القرنان الأخيران، من العصور التاريخية المهمة في تاريخ ايران نظراً لما شهدته خلال هذه الفترة من تغييرات وتطورات في شتى الحقول السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والدينية. وتبدأ هذه المرحلة التي تعرف بتاريخ ايران المعاصر، مع بداية عهد السلالة القاجارية.

في ظل الظروف التي كانت تسعى فيها السلالة القاجارية لترسيخ دعائم آخر حكومة عشائرية تحكم ايران بالطريقة التقليدية ومن دون مشاركة الجماهير، اندلعت الثورة الفرنسية الكبيرة في جانب آخر من العالم، وسعت لايجاد نظام جديد من اهم ميزاته تغيير اسلوب السلطة السياسية من المركزية والفردية الى الجماهيرية والديمقراطية.

خلال تلك المرحلة الحساسة، كان افراد السلالة القاجارية يخوضون صراعاً داخلياً فيما بينهم، وعملوا على فرض ارادتهم على الجماهير، واحتكروا المناصب الحكومية المهمة، فضلاً عن قيام نظام حكمهم الملكي على أساس الاستبداد(١).

تأثر الاقتصاد الايراني بالاوضاع السياسية، وبات يعاني من الضعف والانهيار،

فضلاً عن تردي مستوى الحياة الاجتماعية، وهي الحالة التي ورثها القاجاريون من الصفويين. وقد تزامن تردي الاوضاع الاقتصادية في ايران مع الازدهار الاقتصادي الذي شهدته اوربا.

فبما كان الازدهار الاقتصادي الاوربي مصحوباً بتطور وازدهار المؤسسات السياسية، وكان الهدف منه تمهيد الطريق لاستقطاب رؤوس الاموال، وإحداث تغييرات في النظامين السياسي والاجتماعي لتلبية حاجات المجتمع، كانت الحكومة الايرانية ذات مكانة مرموقة وبارزة من الناحية الاقتصادية، وكان لها دور حاسم في الحياة الاقتصادية والاجتماعية للشعب. فكان للشاه حق مطلق في استخدام المصادر والايرادات والدخول. وكان يسيطر على اموال الشعب وأرواحه(٢).

رغم ابتعاد ايران جغرافياً عن اوربا التي كانت مركز تنافس الدول القوية، لكنها حظيت باهتمام الدول الاستعمارية التوسعية منذ عهد فتح علي شاه نظراً لمجاورتها للهند التي كان البريطانيون يعولون عليها كثيراً اقتصادياً وسياسياً. ولذلك دخلت روسيا، وفرنسا، وبريطانيا الى ساحة العلاقات الايرانية مع البلدان الاجنبية. ونظراً للضعف الذي كان يعاني منه المجتمع الايراني والحكومة الايرانية، فقد افرز ذلك الدخول، إقامة علاقات غير متوازنة، وفرض الاتفاقيات الاستعمارية على ايران، واقتطاع اجزاء مهمة من الأرض الايرانية في الشمال والشرق.

الاقتصاد الايراني الذي كان تقليدياً ولكنه يتميز بالاكتفاء الذاتي، انهار أمام الاقتصاد الغربي الرأسمالي وتحول الى نوع من الاقتصاد شبه الرأسمالي المرتبط(٣).

ما حال دون تحول ايران الى مستعمرة او تجزئتها تماماً، كان أهمية الحفاظ عليها ككيان موحد من اجل الحفاظ على أمن الهند الخاضعة لبريطانيا، والحيلولة دون اصطدام القوى الكبرى(٤). ولهذا السبب بالذات اكتفى الروس باحتلال جزء من شمال ايران رغم انهم كانت لديهم القدرة على احتلال اجزاء كبيرة منها. وبقي شمال ايران هو المنطقة الوحيدة للنفوذ الروسي خلال قرنين.

هزيمة ايران امام القوى الكبرى، لاسيما روسيا وانجلترا، أدت الى ايجاد تغيير مهم في البنية السياسية الرسمية اولاً، ثم في البنية الاجتماعية بشكل تدريجي. كان ذلك التغيير عبارة عن ضرورة حدوث إصلاحات في المجالين العسكري والصناعي اولاً ثم في المجالات الاخرى، لاسيما في المجال السياسي، مع ظهور حركة صحوة ونهوض اسلامية لحفظ أساس الاسلام والدين، ولمجابهة الاستبداد الداخلي من جهة، والتصدي للاستعمار الخارجي من جهة اخرى.

في بداية العهد القاجاري توافرت الأرضية لظهور القوى الدينية لاسيما مراجع التقليد والعلماء، وحدوث تغيير مهم في المؤسسة الدينية والحوزات العلمية. وكان ذلك التغيير عبارة عن انتصار المجتهدين على المحدثين، او فوز الاسلوب الاجتهادي والاصولي على الاسلوب الحديثي والإخباري. وجرى إحياء المذهب الاجتهادي على يد ملا محمد باقر البهبهاني المعروف بوحيد البهبهاني. وكان قد تلقى العلوم الدينية في النجف الأشرف ثم عاد الى بهبهان فانبرى فيها للتدريس على مدى ٣٠ عاماً، حيث كرّ راجعاً الى العراق فأقام في كربلاء المقدسة مؤسساً المذهب الاجتهادي(٥). وتكمن أهمية العمل الذي قام به البهبهاني في انه نجح في تربية وتخريج العديد من الطلبة المجتهدين الذين كان لهم دور في حركة الصحوة الاسلامية، كالشيخ جعفر كاشف الغطاء، والسيد علي الطباطبائي مؤلف الرياض، والسيد محمد باقر الشفتي، والحاج محمد ابراهيم الكلباسي، والعلامة السيد محمد مهدي بحر العلوم، وملا مهدي النراقي، والميرزا القمي مؤلف قوانين الاصول، وملا أحمد النراقي مؤلف مستند الشيعة(٦).

وفي اعقاب تأسيس المذهب الاصولي وكتابة العديد من المؤلفات التي كانت بمثابة إعداد للمقدمات النظرية لهذا المذهب وللصحوة الاسلامية، أخذت تحل مرحلة العمل بشكل تدريجي. وواجه علماء الشيعة خلال هذه الفترة ظاهرة الاستعمار، فاتخذوا مواقف مناهضة لها من خلال الاستناد الى قاعدة «نفي السبيل» الفقهية، المستمدة من الآية القرآنية القائلة ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين

سبيلاً﴾. وفي هذا النمط الفكري الثوري لعلماء الدين الشيعة، تمَّ إقصاء التفاسير الداعية الى الهدوء والتسليم، وحلت محلها روح الثورة والجهاد(٧).

أثرت الحروب التي خاضتها ايران مع روسيا في عهد فتح علي شاه القاجاري، وهزيمة ايران في تلك الحروب، وسيطرة الروس على جزء كبير من الارض الايرانية، ردود فعل في اوساط العلماء الاصوليين، والتي تُعد اولى ردود فعل لعلماء الدين والتدخل الاول لهم في القضايا السياسية في تاريخ ايران المعاصر، وقد تبلور ذلك على شكل فتوى بإعلان الجهاد ضد الغزاة الروس.

بعد هزيمة ايران امام الروس وعدم مساندة الانجليز والفرنسيين للايرانيين في تصديهم للعدوان الروسي رغم وجود معاهدات بهذا الشأن، توصل زعماء السلالة القاجارية الى الأمر التالي وهو ضرورة الاستعانة بعلماء الشيعة من أجل طرد الروس من البلاد. وأخذ ميرزا عيسى الفراهاني الملقب بقائم المقام الاول، على عاتقه مهمة استحصال فتوى من العلماء بهذا الشأن. فبعث ملا باقر السلماسي وصدر الدين التبريزي الى العتبات المقدسة لإبلاغ الشيخ محمد جعفر النجفي والسيد علي الاصفهاني بنبأ غزو الروس لجرجستان وداغستان وسائر المناطق الايرانية(٨). ويتحدث عبد الرزاق الدنبلي الذي شهد المعارك الايرانية الروسية، عن حصول مراسلات بهذا الخصوص مع علماء اصفهان، ويزد، وكاشان، وغيرها، كالحاج محمد حسين إمام جمعة اصفهان، وملا علي اكبر اللايجي، وملا احمد الكاشي(٩).

في اعقاب ذلك صدرت عن علماء العتبات المقدسة فتاوى واضحة لاسيما عن الشيخ محمد حسن النجفي المشهور بكاشف الغطاء، الذي اكد ايضاً في كتاب «الجهاد كشف الغطاء» على ضرورة تعاون الشيعة مع فتح علي شاه لحفظ وحماية حدود المسلمين وثغورهم، وأوجب اطاعته للدفاع عن بلاد المسلمين في مقابل غزو الروس الكفرة. وكان يرى طاعة السلطان وجوباً بالعرض(١٠).

اخذت تنهال الفتاوى والرسائل الجهادية من العتبات المقدسة والمدن الايرانية

التي تؤكد جميعاً على وجوب جهاد الكافرين الروس. وقد جمعها ميرزا عيسى قائم المقام وأصدرها في كراس يحمل عنوان «جهادية»(١١). ووردت في هذا الكراس فضلاً عن إسم كاشف الغطاء، اسماء علماء آخرين مثل ميرزا أبي القاسم القمي المعروف بالمحقق القمي، والسيد علي الطباطبائي المعروف بصاحب الرياض والملقب بسيد المجتهدين، والسيد محمد بن السيد علي الطباطبائي المشهور بالمجاهد، والشيخ محمد حسن القزويني، والحاج مير محمد حسين الاصفهاني الملقب بسلطان المجتهدين، وملا علي اكبر الاصفهاني، والشيخ هاشم الكعبي، وملا محمد رضا الهمداني، وملا أحمد النراقي(١٢). وقد اعتبر هؤلاء المجتهدون من يُقتل في الحرب مع الروس شهيداً في سبيل الله(١٣).

ردة الفعل السريعة لعلماء الشيعة تكشف عن تعاظم نزعة علماء المذهب الاصولي نحو إحياء روح يقظة الامة وضرورة تدخلهم في السياسة. وكانت سياسة السلطان الايراني فتح علي شاه قبل المرحلة الثانية من الحرب الايرانية الروسية على الأقل، تنصبّ على استحصال دعم العلماء ودعوتهم لأداء دور في المجتمع، وقد فعّلت تلك السياسة ذلك الدور(١٤).

خلال المرحلة الاولى من الحرب الايرانية الروسية، لم يعوَّل كثيراً على القوى الدينية، رغم ان بمقدور المجتمع المتدين لعب دور مؤثر في الدفاع عن كيان المسلمين. غير انّ هذا الدور لا يضمن بمفرده تحقيق الانتصار، وانما لابد ان تعمل المؤسسات المؤثرة بجد وتؤدي ما عليها بشكل صحيح.

خلال الفترة بين المرحلتين الاولى والثانية من الحرب الايرانية الروسية، حدثت أحداث عديدة وجّهت اهتمام العلماء الاصوليين نحو ميدان الحرب مع الروس: فالأذى الذي راح يلحقه الروس بالمسلمين في الاراضي المحتلة، والاعتداءات على المسلمات، ونهب اموال المسلمين وممتلكاتهم، وأساليب إذلال المسلمين، دفع المسلمين الى ارسال وفود وممثلين عنهم الى علماء النجف الأشرف تطالب بالعون. كما بعث سكان قره باغ وشيروان، وغنجه، وفداً الى السيد محمد

الاصفهاني وسائر علماء العتبات مطالبين الدعم من اجل التحرر من الروس.

سلك هؤلاء العلماء طريق الاحتياط والتحفظ في هذه المرة، فبحثوا الموضوع مع الحكومة الايرانية، فأكد لهم فتح علي شاه موافقته على فكرة الجهاد ونشر الشريعة(١٥)، فانبروا بعد ذلك لإصدار فتاوى الجهاد، وسافروا من النجف الى ايران لهداية الناس وتحريضهم على الجهاد، وافتوا بأنّ التخلف عن الجهاد، تخلف عن طاعة الله، وانصراف الى طاعة الشيطان(١٦).

انطلق العلماء مع الجماهير المؤمنة بالجهاد نحو ميادين القتال، فكان لبعض العلماء حضور مباشر وفاعل في ذلك الجهاد كآية الله السيد محمد تقي القزويني، والسيد عزيز الله التالشي، وملا أحمد النراقي الكاشاني، وملا عبد الوهاب القزويني(١٧).

حقق الايرانيون في بادئ الأمر النصر على الروس وحرروا أراضيهم المحتلة، لكنهم هُزموا في نهاية المطاف بفعل العديد من العوامل التي منها ضعف المؤسسات، وعدم توفر الحاجات والمتطلبات الضرورية، وقلة الإمكانات، وتآمر البريطانيين، وبعض الأخطاء الفنية. وانعكست تلك الهزيمة سلبياً على علماء الدين، فاتّهم البعض ظلماً وعدواناً العلماء بأنهم السبب في تلك الهزيمة، وأساء البعض حتى الى حرمة بعض الشخصيات الدينية البارزة. واغتنمت الحكومة تلك الفرصة ايضاً للتخلص من مسؤولية ذلك الانكسار المرير، فألقت تبعته على عاتق العلماء، وتعاملت معهم تعاملاً قاسياً(١٨).

وتعرضت الصحوة الاسلامية بسبب ذلك الى شيء من التعثر، لكنها لم تتوقف عن حركتها قط، وأخذت الفجوة تتعاظم بين علماء الدين والحكومة. ويكشف مقتل غريبا يدوف بفعل ردة الفعل الدينية، واستمرار المقاومة في الأراضي المحتلة بزعامة علماء الشيعة والسنة، كثورة القاضي ملا محمد تحت شعار اتحاد الشيعة والسنة حتى عام ١٢٤٨ هـ وثورة الشيخ شامل الداغستاني حتى عام ١٢٩٢ هـ عن استمرار الصحوة الاسلامية(١٩).

يبدو ان حركة الصحوة الاسلامية تعرضت للتعثر والضعف منذ نهاية الحرب الايرانية الروسية عام ١٢٤٣ هـ وحتى نهضة تحريم التدخين. ورغم ذلك كان فَهم الايرانيين السائرين على خطى اهل بيت الرسول محمد (ص)، للمفاهيم والتعاليم الاسلامية المستوحاة من ثقافة اهل البيت (ع)، في حالة تغيير وتطور. وقد تجلّى ذلك في معارضة اكبر عالم ديني آنذاك وهو السيد محمد باقر الشفتي الذي كان يسكن في اصفهان، للملك الايراني محمد شاه. وهذا ما يكشف عن ان المدرسة الاجتهادية لم تكن مستعدة للاستسلام لنظام الحكم قط(٢٠).

كان للمسار التكاملي لعقائد الشيعة الإمامية التي كانت تدور حول محور المدرسة الاجتهادية، تأثير كبير على استمرار حركة الصحوة والاستيقاظ. وقد باتت تتبلور خلال تلك الفترة حركة اصلاحية تهدف الى إحياء الفكر الديني وتفعيله. وهذا ما يمكن ملاحظته في نهضة التبغ والحركة الدستورية، وما رافق ذلك من أحداث سياسية واجتماعية ودينية مهمة.

من الاسباب الاخرى التي عملت على تفعيل مدرسة الاجتهاد خلال تلك الفترة، ردود الفعل التي ابداها المعارضون في الداخل والخارج والتي تبلورت في قوالب الصوفية، والبابية، والشيخية، والإخبارية. وكانت يد الاستعمار الخفية، لاسيما الاستعمار الانجليزي، تكمن خلف تلك التحركات والممارسات. كما وجدت مدرسة الاجتهاد نفسها امام انتشار الافكار الالحادية واللادينية والعلمانية والماسونية.

كان من وظائف المؤسسات الدينية آنذاك، مناهضة الاستعمار استناداً الى قاعدة «نفي السبيل»، ومجابهة التفرقة والتشتت. فقد استخدم المستعمرون سياسة التشتيت والتمزيق من اجل تحقيق أهدافهم الاستعمارية. وكانت فتنة «الباب» محاولة للاساءة الى موضوع المهدوية من جهة وتسهيل عملية سلب وسرقة ثروات المسلمين من جهة اخرى. وساعد الاستعمار على تأسيس فرقة البابية الضالة على يد علي محمد الباب، تلميذ كاظم الرشتي مؤسس الفرقة الشيخية.

وانقسمت البابية بعد فترة من الزمن الى شعبتين هما: الأزلية، اتباع يحيى صبح الأزل، والبهائية اتباع ميرزا حسين علي البهاء. وحظيت الأزلية بدعم المستعمرين الروس، فيما حظيت البهائية بدعم المستعمرين الانجليز(٢١).

يبدو ان العلماء الاصوليين ـ الذين كانوا استمراراً للمدرسة الاجتهادية ومكملين لها ـ كانوا في حالة تزايد عددي، وامتداد جغرافي. وقد دخلوا الى الميدان ثانية حينما عمل الاستعمار الانجليزي على فصل هراة عن ايران والتي تعني في الواقع فصل افغانستان عن ايران.

ومن اجل ان تفرض بريطانيا معاهدة باريس للسلام على ايران، هاجمت قواتها كلاً من بوشهر وخارك. فأثار ذلك علماء البلاد، فأعلنوا اعتراضهم على ذلك من خلال حركة منسجمة. فأعلن عالم كل ولاية مع أبناء ولايته، عن استعداده لمقاتلة الاستعمار البريطاني، وطالبوا جميع الايرانيين بمقاتلة البريطانيين والاستعداد للتضحية بالأموال والأنفس، ومن هؤلاء: ميرزا محمد باقر مجتهد من تبريز، والحاج ملا محمد مجتهد بن احمد النراقي، وميرزا ابو القاسم مجتهد، والسيد مهدي من كاشان، والسيد محمد امام جمعة، والسيد اسد الله بن آية الله الشفتي، ومحمد مهدي بن محمد ابراهيم الكلباسي، ومحمد جعفر من اصفهان، والحاج عبد الله مجتهد، والحاج ملا محمد الاشراقي، والحاج ميرزا محمد حسين مجتهد، والشيخ نصر الله القاضي من مازندران واسترباد، وآقا عبد الله وسائر العلماء من كرمانشاه، والسيد مجتهد، والحاج محمد كريم خان، وملا محمد مجتهد، ومحمد كاظم مجتهد من كرمان، والحاج ملا رفيع وملا صادق من جيلان، والحاج سيد باقر، وآقا معصوم، وملا نجد كبير من عراق العجم، وملا زين العابدين مجتهد، وميرزا محمد رضا مجتهد، وآقا سيد حسن إمام جمعة من غلبايغان، وملا احمد، وملا هدايت الله من كردستان وغيرهم(٢٢).

ردود الفعل العامة هذه تشير الى انّ هذه الحركة كانت شكلاً متكاملاً لموقف علماء الدين ازاء العدوان الأجنبي، وتؤكد كذلك على التأثير المتزايد لهؤلاء العلماء

في الميادين السياسية. غير انّ تراجع الحكومة القاجارية ومواقفها الاستسلامية، أفشلت تلك الحركة هذه المرة ايضاً، وأدت الى فرض معاهدة باريس على ايران في ١٢٧٣ هـ / ١٨٥٧ م.

في عهد صدارة ملا عباس الايرواني الملقب بالحاج ميرزا آقاسي، حدث اهتمام بامور الصوفية، وانصاع لها الملك الايراني محمد شاه ايضاً. ولكن حينما اصبح ميرزا تقي خان الفراهاني الملقب بـ «امير كبير» الصدر الأعظم للبلاد، أبعد الصوفية والدراويش من المؤسسات المرتبطة بالدولة والسلطنة، وشنّ حملة على بدعهم وخرافاتهم. وكان يؤكد على ضرورة قيام علماء الدين بامورهم الدينية والشرعية بحزم وألا يسمحوا ان يدبّ الضعف الى الدين.

ووقف «امير كبير» الى جانب علماء الدين في مواجهة فتنة البابية. وقطع خطوات مهمة في المجال القضائي للتوفيق بين القوانين العرفية والشرعية. وكان يهتم بالحرية الدينية وحقوق الأقليات الدينية(٢٣).

كان على العموم ذا علاقة طيبة مع علماء الدين، ويثق كثيراً بالشيخ عبد الحسين الطهراني الذي اوكل اليه منصب القضاء في العاصمة طهران(٢٤).

رغم تحديد «امير كبير» لدور العلماء إلّا ان سياسته الدينية ساعدت حركة الصحوة الاسلامية. فتأكيده على المعرفة وعقلنة الامور في الشؤون الدينية وعصرنتها، وحربه للأوهام والخرافات، وتقليص دور علماء البلاط، وتقليل صلاحيات أئمة الجمع، وأنظمة العلماء، وسلاطين الذاكرين، امور كانت مصحوبة بنمو حركة الصحوة الاسلامية تدريجياً.

حينما اصبح ميرزا آقا خان نوري، الصدر الأعظم للبلاد، انقلبت الامور رأساً على عقب ففسح المجال لعلماء البلاط والقوى الدينية المؤيدة للنظام القاجاري، وأجرى الرواتب لبعضهم للحصول على تأييدهم(٢٥).

تمّ إضعاف المؤسسة الدينية في ايام صدارة ميرزا حسين خان سبهسالار.

وأثارت اصلاحاته ذات الطابع الغربي ومنح الامتيازات للأجانب، اعتراض علماء الدين وتذمرهم. وكان قد شجع ناصر الدين شاه على زيارة الغرب ومشاهدة التطور الغربي عن كثب. وكانت الاصلاحات التي يروم اجراءها تقليداً واضحاً للقوانين والمدنية واصول الحياة الغربية. وكانت متعارضة في معظمها مع قوانين الاسلام والشرع. لذلك فجّرت غضب علماء الدين الذين كانوا يعتبرون انفسهم حماة تقليديين للدين. ورفض علماء الدين كذلك منح امتياز رويتر للانجليز، لأنهم كانوا يعتقدون انّ منح مثل هذه الامتيازات للأجانب سيمهّد لتدخل اكبر في شؤون ايران. وكان الحاج ملا علي كني، يقف على رأس علماء الدين المعارضين(٢٦).

تصاعدت وتيرة تلك الاعتراضات قبل عودة ناصر الدين شاه وسبهسالار من زيارتهما الى الغرب. وأبرق علماء الدين الى ناصر الدين شاه ألا يسمح للسبهسالار بالعودة الى ايران. وأجبرت تلك البرقيات ناصر الدين شاه على عزل سبهسالار عن الصدارة وتعيينه والياً على جيلان، والعودة الى طهران بدونه(٢٧). وكان العلماء قد هددوا الشاه بأنه إذا لم يعزل سبهسالار فانهم سيخرجون جميعاً من ايران.

بعد تحقيق ناصر الدين شاه لمطالب علماء الدين، انطلق بعد دخوله الى طهران، للقاء ملا علي كني، في محاولة للحد من غضب علماء الدين. ويُعد موقف الحاج ملا علي كني ازاء الصدر الأعظم سبهسالار، من ابرز المواقف التي اتخذها علماء الدين والمؤسسة الدينية ضد رجال الحكم في الدولة القاجارية حتى نهضة تحريم التبغ(٢٨).

من العوامل الاخرى التي دفعت علماء الدين لاتخاذ هذا الموقف المتشدد من سبهسالار، جهوده ـ كوزير للعدل ـ الرامية الى اعطاء حق تعيين المجتهدين في المحاكم الشرعية، الى الدولة. كما كان يزمع الحد من اشتراك علماء الدين في السياسة وتقليص نفوذهم(٢٩).

قاد العلماء بزماعة ملا علي كني، اعتراضاً ضد إعطاء امتياز رويتر. فكتب هذا العالم الديني الى ناصر الدين شاه رافضاً تسليم اموال وأملاك المسلمين الايرانيين الى الأجانب، معتبراً الموقِّع على ذلك الامتياز عدواً للدين والدولة، ومطالباً بالغائه(٣٠). ووجد الشاه الايراني نفسه مضطراً لإلغائه.

كان الحاج ملا علي كني، يلقَّب برئيس المجتهدين آنذاك، وكان يواجه بحماس وحزم جميع الاجراءات التي تضر بالدين والدولة والشعب. وكان ـ كمنظِّر للسياسة الدينية ـ يلاحق افكار وأعمال المثقفين العلمانيين المناهضين للدين، ويتصدى لها، ومن بينهم ملكم خان ناظم الدولة، وفتح علي خان آخوند زاده. فكان هذان الرجلان يرسمان السياسة المناهضة للدين، ويعملان على نشر الأفكار العلمانية واللادينية(٣١).

رغم الجهود التي كان يبذلها ملكم خان لاضفاء الطابع الديني على تحركاته التجديدية، كان يعتقد اعتقاداً راسخاً بالاصول الفكرية للمدارس المادية الغربية، لكنه كان يحاول كتمان ذلك خوفاً من نبذ المجتمع الاسلامي الايراني له.

خلال توقف له في تفليس عام ١٢٨٩ هـ اعرب لآخوند زاده عن اعتقاده بأن الدين يؤدي الى إسقاط اعتبار العقل ويرجّح النقل عليه، ويؤدي الى حبس الذهن. كما كشف الخطاب الذي القاه في لندن تحت عنوان «الحضارة الايرانية» انّه كان يلف افكاره الغربية العصرانية بلفافة الدين. وكان يحاول التأثير على المسلمين للأخذ بالمظاهر الغربية من خلال القول بأنّ جميع اصول الرقي الغربي مستوحاة من اصول الاسلام، ولذلك لابد من العمل بها ايضاً للانطلاق في طريق الرقي(٣٢).

تُشاهد حالة الازدواجية والنفاق على بعض أعماله وتصرفاته، ولذلك وصفه البعض بالانتهازي والنفعي، حيث يمكن ملاحظة ذلك بوضوح في دوره الذي لعبه في منح الامتيازات للأجانب.

يُعد ملكم خان من اوائل المشيدين للماسونية في ايران(٣٣). وبلغت فضيحته وخيانته المالية والسياسية ذروتها خلال حدث منح امتياز لاتاري. وقد كان

البعض مخدوعاً به خلال تلك الفترة، لكنّ الحاج ملا علي كني كان قد ادرك ماهيته وعرفه على حقيقته، فكتب الى ناصر الدين شاه يحذره من مغبة انتماء ملكم خان الى الماسونية العالمية ويطالبه بإقالته وطرده(٣٤).

كان ظهور الشيخ مرتضى الانصارى، بمثابة ظاهرة من ظواهر عصر المرجعية آنذاك، حيث فتح هذا العالم الرباني فصلاً جديداً في الفكر الاصولي. وكان من تلامذة بعض المجتهدين كالسيد محمد باقر الشفتي، والشيخ جعفر النجفي المشهور بصاحب الجواهر.

ولم يكن للمرجعية حتى عهد الشيخ مرتضى الانصاري مؤسسة مركزية واحدة ورؤية واحدة، الأمر الذي عمل على إضعاف هذا الكيان في بعض الأحيان. وحينما أمسك هذا الشيخ بزمام المرجعية واستقطب انظار الجميع، أخذت تتبلور الآراء والأفكار الشيعية بوضوح. ومنذ ذلك الحين أصبحت العتبات المقدسة في النجف الأشرف مركز ثقل الشيعة وقوتهم، وانتقلت القيادة الدينية من اصفهان اليها. ورغم ان الشيخ كان يحجم عن القيام بأعمال سياسية، لكنّ تأسيسه لمؤسسة المرجعية، منح علماء المدرسة الاجتهادية القوة لاتخاذ الموقف السياسي المناسب في الوقت المناسب. فكان تحريم التنباك، الموقف السياسي العملي الأول في هذا الاتجاه(٣٥).

كان الملك الايراني ناصر الدين شاه قد أعطى امتياز تجارة التبغ في الداخل والخارج لشركة انجليزية تدعى «رجي»، وذلك خلال زيارته الثالثة للغرب في ١٣٠٦هـ حيث تم التوقيع على اتفاقية ذلك الامتياز في ١٣٠٨هـ /١٨٩٠م. ويُعدّ ذلك الامتياز الانحصاري الممنوح لتلك الشركة من أضر الامتيازات لأنه قضى على مصالح آلاف المزارعين والعمال والتجار الايرانيين، وفوّض الى الأجانب الاشراف على جزء مهم من الاقتصاد الايراني. وقد تجاهل ذلك الامتياز دور علماء الدين تماماً ولم يصغ الى مطالبهم بعدم منح هذا الامتياز.

ولم تمض سوى فترة قصيرة حتى وقف علماء الدين الشيعةوالتجار موقفاً متحداً

واحداً في معارضة ذلك الامتياز. فكان علماء الدين يرون فيها واسطة تمهّد لسيطرة الأجانب على شؤون البلد الاسلامي وتهديد الهوية الدينية للمجتمع. وكان التجار يرون فيها تهديداً كبيراً لمصالحهم الاقتصادية.

انّ تدفق الانجليز على ايران وتعارض أعمالهم وسلوكياتهم مع ثقافةالشعب الايراني المسلم وعقائده الدينية، أدى الى تعاظم معارضة الشعب لنشاط شركة رجي، حتى تحولت تلك المعارضة فيٍنهاية المطاف الى تيار عظيم يقوده علماء الدين(٣٦).

كان الحاج ميرزا حسن الآشتياني يتزعم حركة المقاومة في داخل ايران عموماً، كما كان يقود فرع المقاومة في اصفهان أقا نجفي، وفي شيراز السيد علي اكبر خان الاسيري، وفي تبريز ميرزا جواد أقا التبريزي. اما القيادة العليا لتلك المعارضة فكان يتولاها ميرزا حسن الشيرازي.

في تلك الحركة الفاعلة لعلماء الشيعة، اتيحت فرصة تاريخية لمؤسسة المرجعيةكي تبرهن على انها قادرة على تعبئة الجماهير ضد الاستبدادين الداخلي والخارجي. وبلغت تلك الحركة ذروتها في الفتوى التي أصدرا ميرزا الشيرازي التي حرّم فيها التبغ، الأمر الذي أجبر الحكومة الايرانية على التراجع عن موقفها، والغاء ذلك الامتياز.

في تلك الحركة التاريخية انطلق علماء الدين الاسلامي الشيعة الى حلبة الكفاح بما ينسجم مع مكانتهم ومن خلال شبكة اكثر تنظيماً وتناسقاً من السابق، ومتصلة بمركز واحد يتمثل في مدينة سامراء. وأفرزت تلك الحركة وفاقاً دينياً ووطنياً.

كان تأثير فتوى ميرزا الشيرازي عظيماً الى درجة بحيث نفذ الى داخل البلاط القاجاري. فطبقاً لرواية الرسالة «الدخانية» تأليف ملا محمد علي الهيدجي، بلغ عدد النسخ التي كُتبت فيها فتوى الشيرازي نحو مائة الف نسخة خلال منتصف اليوم الاول، الأمر الذي أثار اعجاب ودهشة الايرانيين والأجانب. ويقول الهيدجي ايضاً بأنّ نساء وخدم ناصر الدين شاه احجموا عن التدخين ايضاً.

وشاع ايضاً انّ النصارى واليهود قد تضامنوا مع المسلمين الايرانيين في عدم التدخين ومقاطعة التبغ(٣٧).

كان تأثير نهضة التبغ من حيث الجانب الاحيائي والتوعوي اكبر من سائر النهضات السياسية والدينية التي سبقتها. وذلك بتأثير العديد من العوامل كالرقعة الجغرافية الواسعة، ووحدة الحركة، وتأثير المرجعية، وغياب المثقفين والاصلاحيين، وتطور شبكة نقل المعلومات. وترك هذا الحدث تأثيراً كبيراً على الحركات اللاحقة.

الملاحظة التي لابد من التنويه اليها هي أنّ الفكر الذي كان مهيمناً على الحركة التي كانت مبعث انطلاق الناس والعلماء، كان عبارة عما يلي: انّ الشرعية النسبية التي كان يتمتع بها الحاكم، مشروطة بدفاعه عن سيادة البلد والعقائد الدينية. وشكّلت هذه الفكرة، أساس الفكر الشيعي، وهو الفكر الذي يرى لا شرعية حكم السلاطين، وأنَّ وجودهم يتطلبه حفظ النظام.

الملاحظة المهمة الاخرى هي انّ المذهب الشيعي تحول في تلك الفترة، الى عنصر مهم من عناصر الوفاق الاجتماعي والتضامن الفكري الشعبي. وثبت خلال تلك النهضة انّ الملك القاجاري لم يعد بمقدوره ان يحكم بشكل مطلق. كما ثبت ايضاً الدور السياسي للمرجعية الشيعية وقدرتها على تعبئة الجماهير. ومنذ ذلك الحين والى ما بعد الحركة الدستورية، بات المراجع الايرانيون المقيمون في النجف يمارسون دورهم الجوهري في قيادة الامة سياسياً بثقة اكبر. ولذلك تعد حركة التبغ مقدمة للحركة الدسورية التي وقعت بعد نحو ١٥ عاماً(٣٨).

في عهد ناصر الدين شاه، ظهرت حركة توعوية اخرى كان يقودها السيد جمال الدين الأسد أبادي فبعد ان تعلّم السيد جمال الدين جزءاً من العلوم الاسلامية في ايران، سافر الى النجف الأشرف لاكمال دراسته فيها تحت كفالة الشيخ مرتضى الانصاري، أحد اكبر مجتهدي زمانه. فمكث في النجف نحو أربع سنوات مستقطباً اعجاب كبار العلماء امثال ميرزا محمد البروجردي، والشيخ

الانصاري، والشيخ محمد حسن القمي. وكان يُعدّ من الاصدقاء المقربين لآية الله محمد حسين النائيني وممن يشاطرونه أفكاره، وكان النائيني من علماء عصر الحركة الدستورية(٣٩).

كان السيد جمال الدين يتطلع الى ايقاظ المجتمع الايراني وسائر المجتمعات الاسلامية، معوّلاً على العلماء في تحقيق ذلك الايقاظ. وكان هناك بعض العلماء الايرانيين الذين كانوا يحملون نفس أفكار السيد جمال الدين وهمومه كالشيخ هادي نجم آبادي، والسيد محمد الطباطبائي، والشيخ علي كاشف الغطاء، وميرزا ابي القاسم جلوه. حيث بعث السيد جمال الدين نحو مائة رسالة الى علماء الشيعة في سائر أرجاء العالم ضمن اطار المطالبة بيقظة المسلمين واتحادهم، كما تلقى نحو ٢٠٠ رسالة(٤٠). وكان يتراسل مع ميرزا حسن الشيرازي، مرجع التقليد المقيم في النجف، ويضعه في صورة أوضاع ايران(٤١).

كان السيد جمال الدين ملماً ببعض اللغات العالمية الحية، وكان يستخدمها كأداة لبث أفكاره التي كانت تقف في مقدمتها فكرة الوحدة الاسلامية. فلم يكن لديه شك انّ الرابطة الدينية تؤلف اوثق الروابط بين المسلمين(٤٢). وكان من اهم اعماله صناعة هوية للمسلمين والمجتمعات الاسلامية. وكان شعاره «العودة الى الاسلام» و«العودة الى القرآن» او «احياء سنّة السلف الصالح»، من اجل خلق هوية جديدةللمسلمين.

كان يعزو تخلف المسلمين الى التفرقة والعصبية والابتعاد عن الاسلام الأصيل المتمثل باسلام صدر الاسلام. ولذلك كان يعتبر القرآن أوثق وثيقة لمعرفة حقيقةالدين، كما كان يرى فيه محور وحدة المسلمين(٤٣).

فضلاً عن اهتمامه بوحدة المسلمين، كان يولي اهمية خاصة نحو اوضاع ايران وضرورة حدوث حالة اليقظة والوعي فيها. وكان ذا تأثير في تفعيل حركة التبغ. حيث كان لرسالته التي كتبها لميرزا الشيرازي وخطاباته الطويلة الشديدة ضد اللادينية التي كان يتسم بها ملوك الدولة القاجارية والأخطار التي يشكلها

الأجانب على ايران، دور بارز في الصحوة الاسلامية(٤٤).

يعتقد البعض انّ النزعة الاسلامية التي كانت لدى السيد جمال الدين أقوى من نزعته الثقافية. فكان يستخدم كل أدة وواسطة من اجل تحقق الاتحاد الاسلامي. ولم يفكر في يوم ما في التزلف الى الحكام من اجل الحصول على منصب اوجاه فكان يهدف من تقربه الى السلاطين، احياء مجد المسلمين وعظمة العالم الاسلامي(٤٥).

لعب السيد جمال الدين دوراً كبيراً في اثارة روح الاعتراض خلال السنوات التي انتهت الى الحركة الدستوريه. فطالب بصراحة كلاً من الشاه الايراني والصدر الاعظم بدعم الاصلاح، والحرية، والعدالة، والقانون، الأمر الذي أدى الى نفيه من ايران.

كان على صلة وثيقة بكثير من التحرريين، ولديه مكاتبات ورسائل معهم. فقد كتب الى ملك المتكلمين، والشيخ هادي نجم آبادي، ويحيى دولت آبادي وغيرهم، ودعاهم للثورة ضد الاستبداد(٤٦). وكانت لديه علاقة وثيقة مع الحاج أمين الضرب وكان من التجار المتنفذين والواعين آنذاك، وقد وقف هذ الأخير الى جانب السيد جمال الدين حينما انبرى لانتقاد الاوضاع الاقتصادية المضطربة في ايران(٤٧).

حينما تتوج مظفر الدين شاه عام ١٣١٣هـ كانت العلاقة ما بين العلماء والسلطة قد طرأ عليها بعض التحسن في أعقاب فتوى تحريم التنباك. وسعى الصدر الأعظم امين السلطان الى العمل ببعض نصائح علماء الدين ووجهات نظرهم، في محاولة لاضفاء المشروعية على الكيان المظفري، ولمجابهة الدولة العثمانية(٤٨). ورغم ذلك لم نشاهد موقفاً خاصاً من العلماء بهذا الشأن.

خلال هذا العهد أثارت خطوة الحكومة في تعيين شخص بلجيكي رئيساً للدائرة العامة للجمارك الايرانية، واسلوبه المستهجن في تفضيل التجار الأجانب على التجار الايرانيين، واهتمامه بالتجار النصارى، اعتراض العلماء والتجار معاً.

ويُعدّ هذ الموقف من النتائج الايجابية للنصر الذي تحقق في حركة تحريم التبغ.

في طهران، طالب كل من السيد علي اكبر مجتهد التفرشي، وأية الله الطباطبائي، وميرزا ابو القاسم الطباطبائي، وغيرهم، باقالة امين السلطان لانحيازه الى جانب الأجانب. وانضم بعد ذلك الشيخ فضل الله نوري الى صفوف المعارضين. كذلك عبّر بعض العلماء الايرانيين المقيمين في النجف الاشرف عن اعتراضهم على سياسة الحكومة تلك، مثل أخوند ملا محمد كاظم الخراساني، وميرزا حسن الطهراني، وذلك من خلال ارسال البرقيات والرسائل الاحتجاجية(٤٩). وفي جُمادى الثانية عام ١٣٢١، افتى هؤلاء العلماء بارتداد امين السلطان (علي أصغر اتابك)(٥٠). فاضطر الشاه آنذاك الى عزله واستبداله بعين الدولة.

أخذت بعد ذلك تتبلور معارضة علماء الدين لمظفر الدين شاه نفسه، وكان السبب في تلك المعارضة الديون التي استدانها من الدول الأجنبية، وزياراته المكلفة الى الغرب، وتعاظم نفوذ الدول الأجنبية لاسيما الغربية في ايران، وتعثر الاقتصاد الوطني والصناعات الوطنية(٥١).

غير انّ موجة الصحوة التي شهدتها المؤسسة الدينية، كانت أعظم من ذلك بكثير. فعلى ضوء الأعمال التي مارستها المرجعية الشيعية خلال قرن من الزمن، وتدوين وتبلور نظريات العلماء والمراجع في موضوع التصدي للاستبداد والاستعمار اعتماداً على اصلين مهمين هما: حفظ أساس الاسلام، ونفي السبيل، بات من المستحيل حدوث لون من المساومة بين هذه المؤسسة وبين الحكومة المستبدة الفاسدة.

كان السيد محمد الطباطبائي، والسيد عبدالله البهبهاني، من العلماء الناشطين في هذ المجال، وقد طالبا الشاه الايراني ان يعقد اجتماعاً لتدارس شؤون الناس. وبلغ عداء العلماء لمظفر الدين شاه حداً بحيث راح يصفه المجتهد المعروف فاضل الشربياني بالكلب.

وأبرق العلماء الايرانيون المقيمون في النجف الأشرف الى الشاه يخبرونه

بآرائهم. وطالب أحدهم بتأسيس مجلس للممثلين. كما اقترح هؤلاء العلماء بعض المقترحات لاصلاح الامور، والقضاء على الفساد الاداري. وانفرد جزء من تحذيرات العلماء بهيمنة الاجانب على شؤون المجتمع الاسلامي الايراني.

كان العلماء يطالبون في بداية الأمر بتأسيس بعض المراكز القضائية وتطبيق قوانين الاسلام(٥٢)، لكنهم اخذوا يطالبون فيما بعد بالحكومة المشروطة (الدستورية) او المشروطة المشروعة، وتأسيس مؤسسات شعبية. وقد أثار موضوع المشروطة آخوند ملا محمد كاظم الخراساني، والشيخ عبدالله المازندراني، وكانا من العلماء الايرانيين المقيمين في النجف ومن تلامذة مدرسة الاجتهاد. ثم أصدرا فتوى بضرورتها، وانبريا لتسليط الضوء على رؤيتهما لها.

كان هدف هذين العالمين من ذلك، الحفاظ على بيضة الاسلام واستقلال البلاد، ورفع الظلم، ورفاه حال العباد، واصلاح الامور مابين الدولة والملّة، وتحرر المسلمين من جور الحكام الظالمين، وتأسيس اساس الشريعة المطهرة، واعادة حقوق المسلمين المغتصبة، وتحقيق المشروطة التي هي عبارة عن عدم تجاوز جميع الطبقات لوظائفها وحدودها الشرعية والسياسية المقررة(٥٣). وأثار العلماء المقيمون في ايران مطالب مماثلة ايضاً من خلال الخطابات والبيانات والبرقيات(٤٥). وبلغت ذروة تلك الاعتراضات وتقديم الآراء والأفكار الاصلاحية في عام ١٣٢١هـ وانتهت باصدار مظفر الدين شاه لمرسوم المشروطة عام ١٣٢٤هـ.

من آليات التوعية والايقاظ خلال حركة المطالبة بالمشروطة، كتابة وانتشار الرسائل والبيانات في تأييد تلك المشروطة او رفضها.وكانت تلك الرسائل تُعدّ من قبل علماء المدرسة الاصولية، وكان الهدف منها توضيح أبعاد المشروطة وتبيان مدى انطباقها او عدم انطباقها مع الأحكام الاسلامية(٥٥).

ما ينبغي الاشارة اليه هو انّ حركة المشروطة او الحركة الدستورية كانت ذات صبغة دينية في بداية الأمر، وكان يقودها علماء الدين في شتى المدن الايرانية مثل

اصفهان، وطهران، وتبريز، وشيراز، وقم، ورشت، ولذلك حظيت تلك الحركة بدعم الجماهير وتأييدها نظراً للمكانة الجماهيرية التي كان يتمتع بها علماء الدين. اما المثقفون الذين كانوا يمثلون طائفة نشطة أخرى، فكانت لديهم قاعدة جماهيرية متواضعة، وكانت مواقفهم ضعيفة. ولم يكن بامكانهم تعبئة الجماهير.

ما يبعث على الأسف انّ الجناحين اللذين كانا يؤلفان تلك الحركة ـ وهما العلماء والمثقفون ـ كانا عبارة عن تيارين فكريين متعارضين، ولذلك ما انّ تحقق النجاح للحركة حتى وقف كل منهما بوجه الآخر. فكانت حصيلة ذلك انحراف الحركة الدستورية عن مسارها الأول، وتمزق صفوف قادة الحركة والمجاهدين، وتدخل الاعداء من الداخل والخارج، وتفاقم الاختلافات، وعودة الاستبداد للبلاد ثانية.

ومما يؤسف له ايضاً هو سريان ذلك الاختلاف والنزاع الى صفوف علماء الدين أنفسهم، حيث وقف بعضهم الى جانب المشروطة المشروعة، ووقف البعض الآخر ضدها. فكان تسلل الفئة المتغربة وانتصارها، واعدام الشيخ فضل الله نوري بتهمة معارضة المشروطة، من الأحداث المؤلمة في تاريخ الحركة المشروطية او الدستورية(٥٦).

من العقبات التي حالت دون تحقق مطالب الجناح العلمائي للحركة الدستورية، عدم وجود زعيم ومرجع واحد ترجع اليه الامة. فتعدد مراكز المرجعية، عمل على تقديم آراء ووجهات نظر شتى، الأمر الذي ادى الى ايجاد الاختلاف بين افراد هذه الطبقة وهزيمتها في نهاية الأمر. غير انّ تلك الهزيمة لم تكن تعني هزيمة تيار الصحوة الاسلامية. فقد استمر ذلك التيار في حركته رغم ما كان يعترض سبيله من سدود وعوائق. ومن بين النشاطات التي تحكي عن حيوية ذلك التيار، تأليف العلامة النائيني للكتاب الشهير «تنبيه الامة وتنزيه الملة» في ١٣٢٧هـ اي في فترة الاستبداد الصغير. وكان الهدف من الكتاب تسليط الضوء على الحكومة الدستورية بشكل منطقي ومستدل، وكذلك ايضاح وشرح المفاهيم الجديدة التي

دخلت الى تيار الحداثة الدينية، كالحرية، والدستور، والمجلس، والحكومة الدستورية(٥٧).

قام كل من آخوند الخراساني، والشيخ عبدالله المازندراني، بكتابة تقاريظ على كتاب النائيني، وأشادا بمؤلفه لاستخراجه لأصول المشروطة في الشريعة الاسلامية(٥٨).

ذهب النائيني في ذلك الكتاب الى اعتبار حكومة غير المعصوم في عصر الغيبة، حكومة غاصبة، وقال بأنه لا ينبغي السماح للحاكم الغاصب بارتكاب أعمال جائرة الى جانب استمرار الحكم القائم على الاغتصاب، مشيراً بذلك الى حكم الملك الايراني محمد علي شاه. ولذلك اعتبر النائيني تحديد صلاحيات السلطان من ضروريات الاسلام، ومن اهم تكاليف المسلمين،ومن أعظم نواميس الدين المبين. وقال ان من الضروري رفع التعدي اذا تعدّى السلطان كما هو حال ايران آنذاك(٥٩).

من اهم التحديات التي كانت تواجه حركة الصحوة الاسلامية والمؤسسة الدينية الاصولية، التعامل مع موجة التغرب على الصعيدين النظري والعملي. فانفتاح الايرانيين المتزايد على الغرب عن طريق التجارة، والسياحة، والطلاب الذين يدرسون في الجامعات الغربية، وظهور المؤسسات المدنية الجديدة، والزامات الحضارة الغربية ـ التي كانت في الغالب عبارة عن قشور زائفة ـ وغيرها، كانت تخلق ظروفاً صعبة امام استمرار عملية احياء الفكر الديني. كما عملت التناقضات الموجودة في آراء وأفكار العلماء على تعقيد المشكلة.

في عصر استبداد محمد علي شاه، كان العلماء الايرانيون المقيمون في النجف، يواصلون نشاطهم في المطالبة بالدستورية والتحررية نظراً لبعدهم عن الضغوط والاختناقات السياسية التي كانت سائدة في ايران. ولذلك كانوا يعتبرون محمد علي شاه وحماته الروس، اعداء للاسلام والمسلمين، ويطالبون بالقضاء على حكومته المستبدة واخراج الجنود الروس الكافرين من ايران(٦٠).

بعث علماء النجف الثلاثة وهم الطهراني، والخراساني، والمازندراني، رسالة الى الدولة العثمانية التي تدعم فكرة اتحاد العالم الاسلامي، طالبوها فيها بتقديم العون والمساعدة لاسقاط محمد علي شاه وطرد الروس من ايران. كما اصدروا فتوى مشتركة اعتبروا فيها ازاحة محمد علي شاه ـ الذي وصفوه بالجبار السفاح ـ والدفاع عن نفوس المسلمين وأعراضهم وأموالهم، من اهم الواجبات، كما اعتبروا دفع الضرائب لجباته من اعظم المحرمات، وبذل الجهد لاستحكام المشروطية واستقرارها، بمنزلة الجهاد في ركاب امام الزمان.

ظهرت في داخل ايرن تحركات ونشاطات مناهضة لمحمد علي شاه والقوات الروسيه. وعقد العلماء المقيمون في النجف مع اتباعهم العزم على الانطلاق نحو ايران من اجل الجهاد، غير انهم انصرفوا عن عزمهم بعد تحرك قوى عديدة من اصفهان وجيلان نحو طهران، وهرب محمد علي شاه، ولجوئه الى السفارة الروسية(٦١).

كان للعلماء تحرك آخر خلال ١٣٢٩ و١٣٣٠هـ في ردة فعل لهم على الأزمة الناجمة عن التحذير الذي وجهه الروس لايران. وكان مجلس الشورى الوطني الثاني قد صادق على استخدام «مورغان شوستر» وأربعة مستشارين امريكان آخرين، في محاولة لاصلاح الاوضاع الاقتصادية. فأثارت تلك الخطوة غضب روسيا وبريطانيا. فأنذر الروس ايران بشكل شفهي ثم بشكل تحريري في ٧ ذي الحجة ١٣٢٩، بوجوب اخراج شوستر من ايران، ثم لم يلبث الروس ان احتلوا اجزاء من شمال ايران. وقاموا فضلاً عن ذلك باعدام ثقة الاسلام التبريزي في تبريز، وقصفوا بالمدفعية ضريح الامام الرضا (ع) في مشهد، وأخذوا يعتقلون الناس.

بعث رئيس مجلس الشورى الوطني برقية الى آخوند الخراساني في النجف الاشرف والى سائر العلماء يطالبهم فيها بالعمل بالتكليف الاسلامي. فحرّك ذلك علماء النجف على القيام ببعض الأعمال للدفاع عن استقلال ايران. فأثاروا موضوع

الجهاد وطالبوا الناس بالتجمع في الكاظمية من اجل التوجه الى ايـران. وتحـرك علماء الدين على رؤساء القبائل للاشتراك مع عناصرها المسلحة في الجهاد ضـد الروس، فوافقت تلك العشائر على ذلك. لكنّ وفاة آخوند الخراساني في الليلة التي سبقت عملية الانطلاق، أرجأت تلك العملية.

ثم تزعم تلك الحركة آية الله عبدالله المازندراني، وتأسست هيئة منتخبة مؤلفة من ١٣ من آيات الله وحجج الاسلام. وتولى ميرزا مهدي آية الله زاده الخراساني (ابن آخوند الخراساني) الرئاسة المعنوية للهيئة المنتخبة. وتمّ اصدار فتاوى جهادية عديدة، كانت تحرض الشعب الايراني وتحثه على الاتحاد لمجابهة العدو، كما ابرقت الى العديد من الشخصيات في الحكومة الايرانية.

كان العلماء يرون من هجوم الأجانب محواً لاسلامية ايرن واستقلالها. وانضم الى تلك الحركة، وتجمع مع المتجمعين في الكاظمية، بعض المراجع الذين لم يكونوا على وئام مع المشروطة كميرزا محمد تقي الشـيرازي، والسـيد اسماعـيل الصـدر، وشيخ الشريعة الاصفهاني.

وعبّرت الحكومة الايرانية عن رفضها لأي زحف علمائي او جماهيري نحـو ايران، وطالبت الهيئة المنتخبة ان تعيد الناس الى مدنها وتنصرف عن الجهاد. وبعد توقف وتجمع دام ثلاثة أشهر في مدينة الكاظمية العراقـية، عـاد المـتجمعون الى النجف وكربلاء، وانتهت تلك الحركة من دون ان تحقق نتيجة عملية(٦٣). لكنها مع ذلك برهنت على انّ المرجعية الشيعية تحولت الى قوة سياسية قوية، وقادرة على ان تعبئ الجماهير في فترة زمنية قصيرة. وما كان ذلك ليتحقق إلّا بفضل الوعـي الذي تحقق للجماهير وترسخ الحركة التوعوية في فكرها وضميرها.

كان المجتمع الايراني يعاني في عهد أحمد شاه القاجاري من حكـومة ضـعيفة واوضاع أمنية متردية. ولابد ان تصاب الحركات الاصلاحية والتوعوية بالضعف في الاجواء التي ينعدم فيها الأمن، وانتهت هذه المرحلة ايضاً الى مثل هذ المصير، لذلك ضاع هذا الامر المهم جداً، والذي كان بمقدوره ان يحول في المسـتقبل دون

قيام نظام حكم استبدادي بقيادة رضا خان، في ضوضاء بحث الحكومة المركزية والمطالب الأمنية.

في غضون ذلك، لعبت الحرب الكونية الاولى وامتدادها الى ايران، دوراً مباشراً في خلق الفوضى والاضطرابات داخل البلاد، والتمهيد لتغيير النظام السياسي الايراني(٦٣).

لابد من الاشارة الى ظهور العديد من الحركات والتيارات ذات الصبغة الاسلامية خلال الفترة التي سبقت العهد البهلوي، لكنها ذابت ايضاً في خضم المطالبة بالمركزية والأمن. كما انّ من عوامل فشلها، كان عدم اتحادها مع علماء الشيعة ومراجعها، نظراً للقراءة الخاصة التي كانت لديها للاسلام. ولعب الاستعمار كذلك دوراً في اضعافها وزوالها لأنّ بعضها كان يحمل راية العداء للوجود الأجنبي في البلاد، كما هو الحال في حركةالجنوب الايراني.

خلال الحرب الكونية الاولى وفي أعقاب إحتلال الجيش الانجليزي لأجزاء من الجنوب الايراني،انتفض العلماء الواعون وأفتوا بجهاد المحتلين. وحينما وصلت الى الشيخ محمد حسين البرازجاني ـ وكان مجتهد مناطق برازجان، ودشتي، ودشتستان ـ أنباء حكم الجهاد الذي صدر عن العلماء الاعلام المقيمين في العراق، سارع الى اصدار حكم الجهاد ايضاً وانضم الى صفوف المجاهدين للدفاع عن الارض الايرانية(٦٤).كما بدأ رئيس علي الدلواري ـ وكان مجاهداً مؤمناً ـ جهاداً مريراً ضد الانجليز الغزاة بعد ان استحصل على اذن بالجهاد من مجتهد كازرون(٦٥). وصدرت فتوى بالجهاد من السيد مرتضى الأهرمي ايضاً، ورحب بها الخوانين المتدينون في المنطقة، فاتحدوا جميعاً لحرب الانجليز ومنهم زائر خضر خان، وحسين خان جاكوتاهي.

انضم علماء فارس الى تلك الحركة ايضاً مثل ميرزا محمد باقر دستغيب، والسيد ابرهيم ضياء الواعظين، وآية الله الشيخ جعفر محلاتي. وظهرت ردود فعل ايضاً على تأسيس شرطة الجنوب على يد البريطانيين، فكانت تلك الردود متأثرة

بحركة الصحوة الاسلامية(٦٦).

لا يمكن كذلك تجاهل دور آية الله السيد عبدالحسين لاري في حركة الجنوب. فهذا العالم الديني الذي يعد من علماء ومجاهدي مدرسة الاجتهاد، اصدر فتوى الجهاد ضد القوات الانجليزية المحتلة. وقد التحق بميدان القتال، وساهم في العمليات القتالية مساهمة فاعلة. وقد نُفي بسبب ذلك فيما بعد، الى فيروز آباد وجهرم(٦٧).

انتفاضة الغابة بقيادة ميرزا كوجك خان، تبلورت في ظل ظروف كانت فيها الارض الايرانية على استعداد لظهور انتفاضات وحركات تحرير، تضع حداً لوجود الأجانب في ايران، وتنهي الاوضاع المرتبكة التي كانت سائدة.

إنتفض ميرزا كوجك خان بعد أن اعلن «حينما لا تستطيع الحكومة انقاذ البلد من سيطرة الاعداء الأجانب، فمن حق الشعب الانتفاض لتحرير وطنه» واتخذ من غابات الشمال الايراني قاعدة لتلك الانتفاضة التي استمرت منذ شوال ١٣٣٣ وحتى ربيع الثاني ١٣٤٠. وكان قد بدأ نشاطه السياسي الى جانب القوى الدينية العلمائية. وقد قاتل قوى الاستبداد خلال الحركة الدستورية وما بعدها. وانطلق الى جيلان خلال أحداث الحرب الكونية الاولى، وأسس تنظيماً سرياً يحمل اسم «هيئة اتحاد الاسلام»، اخذ يستقطب المجاهدين اليه تدريجياً. واستطاع هذا الرجل المناضل ان يوقع ضربات قاسية بالغزاة لاسيما في واقعة الانقلاب الاحمر. وتمّ القضاء على انتفاضة الغابة في نهاية المطاف من خلال عملية مشتركة قامت بها الحكومة، والبريطانيون، والروس(٦٨).

كان أعضاء انتفاضة الغابة من أصحاب العقائد الدينية غالباً. وكان المتطوعون المنظمون الى صفوفها، يقسمون بالاحجام عن كل نفاق وخيانة. وأكد بيانها التأسيسي على الحفاظ على الدين، مع الاشارة الى فصل الشؤون الدينية عن الشؤون السياسية والاقتصادية. كما كان يؤكد على وحدة المسلمين واتحادهم(٦٩).

جاء في صحيفة «الغابة» التي كان يصدرها التنظيم: «لقد ثرنا باسم اتحاد

الاسلام، وننتسب الى هذه الجمعية المقدسة، ولكن ينبغي معرفة اننا انصار اتحاد الاسلام على اساس «انما المؤمنون اخوة». فلا يجب في هذا الظرف الذي اذلّ فيه العدو المسلمين، ان تتشتت كلمة المسلمين او ان يقتل بعضهم البعض الآخر باسم الشيعي والسني وسائر العناوين الطائفية، وألاّ نعطي الفرصة للعدو للانتفاع. وبما اننا ايرانيون ومسؤولون عن الحفاظ على تراب هذا البلد ومياهه، لذلك نرى ان وطن الايرانيين المقدس، مقدم على جميع البلدان الاسلامية. وبعد النجاح في اداء الوظائف التي تمليها الايرانية، سيأتي دور الاخوة المسلمين وسيتقدمون على الآخرين، ماداموا يؤدون واجبات الاخوة»(٧٠).

من الحركات الاخرى التي كانت ذات صبغة إسلامية وظهرت الى الوجود قبيل تأسيس النظام البهلوي في ايران،ثورة الشيخ محمد خياباني في مدينة تبريز. وقد ثار هذا الشيخ رداً على اتفاقية عام ١٩١٩ التي أبرمها وثوق الدولة مع البريطانيين. وحدثت انتفاضات اخرى عُرفت بالانتفاضات المناهضة للاتفاقية(٧١). وكانت تلك الاتفاقية قد سمحت للبريطانيين بادارة الشؤون العسكرية والمالية والاتصالات وبعض المؤسسات الاخرى.

كان الشيخ محمد خياباني، أحد علماء الدين الاصوليين المجاهدين في نهاية العصر القاجاري، ومن تحرريي مرحلة الحركة الدستورية، وقد جابه خلال تلك المرحلة قوى الاستبداد. وقام بتأسيس حركة مناهضة للحكومة المركزية اعتراضاً على إتفاقية عام ١٩١٩ وتعيين عين الدولة حاكماً على اذربايجان. فاستطاع الاستيلاء على اذربايجان وغيّر اسمها الى آزادبيستان.

يُعدّ خياباني من تلامذة فقه وأصول ميرزا أبي الحسن انكجي. وكان خصماً لدوداً للأجانب، ومعارضاً لأي تدخل اجنبي في شؤون ايران الداخلية. وكان يعد العدة للاستيلاء على اذربايجان أولاً ثم سائر أرجاء ايرن وتحريرها من الاستبداد والاستعمار(٧٢).

في أعقاب الاعتراضات المتفاقمة، وجد وثوق الدولة نفسه مُرغماً على

الاستقالة، لكن حركة الشيخ خياباني قُمعت من قبل الحكومة التالية. وقد انتهت حركته تماماً، بقتله(٧٣).

الذي يحظى بالاهتمام هو انّ حركة خياباني وحركة اصحاب الغابات، لا يمكن دراستها من منظار الصحوة الاسلامية وذلك لاختلاف وجهات نظر قادتها عن وجهات نظر علماء الاصول الذين يؤمنون بامتزاج الدين بالسياسة. ولكنْ هناك اتفاق في الرأي ما بين الفريقين في معارضة تدخل الكافرين والأجانب في شؤون المسلمين ومصيرهم. وكان لهذا الأمر تأثير في الحركات التالية المناهضة للاستبداد والاستعمار.

من المشاهد الاخرى التي كان لعلماء الدين فيها موقف ورأي، مشروع الجمهورية الذي تقدم به رضا خان في ١٣٠٣ هـ وقد عُرِض ذلك المشروع في ظرف كانت فيه السلالة القاجارية قد فقدت اعتبارها تماماً، وتأسس الى جانب ايران ـ اي في تركيا ـ نظام جمهوري، ولما كان هذا المشروع متأثراً بما حدث في تركيا على يد أتاتورك الذي بدأ آنذاك بتنفيذ برنامج مناهض للاسلام، لذلك أثار قلق العلماء ومخاوفهم. وكان رضا خان، رئيساً للوزراء حينذاك وكان يهدف الى القضاء نهائياً على السلالة القاجارية، ولربما كانت تراوده في بادئ الأمر فكرة ان يكون رئيساً للجمهورية الى آخر حياته، لكن معارضة علماء الدين لتلك الفكرة أجبرته على التخلي عنها والتفكير بتأسيس حكومة ملكية جديدة على انقاض السلالة القاجارية(٧٤).

كان آية الله السيد حسن المدرس ـ العضو في مجلس الشورى الوطني ـ أحد المعارضين لاقامة نظام جمهوري في ايران. وكان المدرس تلقى تعليمه الديني في الحوزة العلمية باصفهان، ثم شدّ الرحال الى العراق فتتلمذ على ميرزا الشيرازي في سامراء، وآخوند ملا محمد كاظم الخراساني والسيد محمد كاظم اليزدي في النجف. فنشأ عالماً دينياً اصولياً بمعنى الكلمة. وأصبح في اعقاب المشروطة عضواً في مجلس الشورى الوطني، وانتُخب طبقاً للمادة الثانية من ملحق الدستور أحد خمسة

علماء مشرفين على القوانين التي يصادق عليها مجلس الشورى(٧٥).

لم يكن المدرس معارضاً للجمهورية الحقيقية، وطالما اكد على هذه الحقيقة في رده على المعترضين والمنتقدين. فكان يقول: انّ هذه الجمهورية التي يريدون فرضها علينا لا تقوم على ارادة الشعب، وانما يريد الانجليز اجبارنا على القبول بها، ويريدون كذلك فرض نظام تابع لهم مائة بالمائة. ولو كان المرشح للجمهورية رجلاً تحررياً ووطنياً لكنت الى جانبه بالتأكيد(٧٦).

الحقيقة هي انّ مشروع رضا خان الجمهوري، لم يكن يتسم بأي طابع جماهيري قط، وقد اثبتت الأحداث اللاحقة كذب وزيف ادعاءاته، وعدم اعترافه بأي حق للجماهير(٧٧).

لعب المدرس دوراً في تحريض العلماء على معارضة مشروع رضا خان الجمهوري. وكان يمارس خلال تلك الفترة دوره كمجتهد سياسي وطني. وعبرّ العلماء في قم عن رفضهم لفكرة الجمهورية من خلال الاجتماعات والندوات التي كانوا يعقدونها. وكان آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي يقود تلك الحركة المعارضة في قم. وكان النائيني يشترك في تلك الاجتماعات والندوات ويعبّر عن وجهة نظره فيها.

بلغ الأمر حداً في نهاية المطاف ان يعلن رضا خان لعلماء الدين إنصرافه عن مشروعه ويستنجد بهم لاخماد الاعتراضات والفوضى التي حدثت بسبب ذلك المشروع. وأعلن الآيات ابوالحسن الاصفهاني، ومحمد حسين النائيني، وعبد الكريم الحائري اليزدي في بيانات اصدروها للجماهير عن تخلي رضا خان عن مشروع الجمهورية، وتأكيد هذا الخبر في برقية وصلت من النجف الاشرف الى طهران.

كان رضا خان يزمع قبل ذلك تحقيق مآربه بمساعدة علماء الدين لاسيما علماء النجف، وكان يتظاهر بالميل نحو الدين(٧٨). غير أنّه فشل مع الجناح المطالب بالجمهورية، في تحقيق تلك الاهداف في اعقاب المعارضة الصريحة للقوى الدينية

والأقلية البرلمانية التي كان يتزعمها حسن المدرس(٧٩). وقد تعرض المدرس للصفع من قبل حسين بهرامي بسبب معارضته للجمهورية الرضاخانية(٨٠).

وكان يقف الى جانب الرافضين الشيخ محمد الخالصي ابن آية الله مهدي الخالصي، وهو أحد العلماء العراقيين الناشطين المنفيين الى ايران. وانطلقت تظاهرات استنكارية للصفعة التي تلقاها السيد حسن المدرس، بقيادة عالم ديني آخر يدعى عبد الحسين الفرازي وذلك في ١٩٢٤/٣/٢٢. واغلقت الأسواق الايرانية ابوابها تضامناً مع المتظاهرين. وعبّر المتظاهرون عن رفضهم لأعداء الدين الذين يرفعون لواء الجمهورية، وكان شعارهم: «نحن تابعون للقرآن ولا نريد الجمهورية»، و«نريد دين النبي ونرفض الجمهورية».

والحقيقة هي ان تلك المعارضة، كانت معارضة للاستبداد الذي كانت الجماهير تقرأوه في مستقبل رضا خان(٨١). ويمكن القول ان العالم الديني المجاهد حسن المدرس قد أبقى مصباح حركة الصحوة الاسلامية متقداً في تلك الفترة من الكبت والمضايقة

يمكن ان يُعدّ العهد البهلوي الاول (١٩٢٥ ـ ١٩٤١م) عهد العداء الشديد للثقافة الاسلامية والمؤسسات الدينية. ومن بين العوامل التي ساعدت على ظهور الاستبداد وترسيخه خلال هذا العهد، الاحباط الذي اصاب علماء الدين بفعل الثورة الدستورية، والآثار المضللة لاشتراك رضا خان في المراسم الدينية. ولا شك في انّ هذه الحالة من التظاهر والنفاق التي تميز بها في بادئ الأمر، كانت مؤثرة في خداع الجماهير(٨٢). ورغم ذلك كله، كانت حركة الايقاظ والتوعية مستمرة في حركتها الى الامام.

من الأحداث المهمة على صعيد المؤسسات الدينية في العهد البهلوي، تأسيس الحوزة العلمية في قم بجهود آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي. وكان قد ابدى عدم رغبة في المساهمة في الحركة الدستورية، وأبعد نفسه عن اتخاذ أي موقف سياسي. وقد انتقل من النجف الأشرف بالعراق الى اراك في ايران عام

١٣٣٢ هـ ثم انتقل الى قم عام ١٣٤٠هـ /١٩٢٢م، فأسس فيها حوزة علمية (جامعة علوم دينية) بتشجيع ودعم من علمائها. ويمكن القول بأنه حقق طموح المسلمين في تشييد حوزة للعلوم الدينية الى جانب مرقد السيدة المعصومة بنت الامام موسى بن جعفر (ع) وشقيقة الامام علي بن موسى الرضا (ع).

اهم افرازات تأسيس تلك الحوزة، انتقال المرجعية الاسلامية الشيعية من النجف الاشرف الى قم، الأمر الذي كان له تأثير كبير على المجتمع الايراني(٨٣).

لم يمر وقت طويل، حتى عُرفت هذه الحوزة العلمية الجديدة بمحاربتها للأفكار الشيوعية وأعمال رضا خان المناوئة للدين الاسلامي الحنيف، مالئةً بذلك الفراغ الذي كان قائماً ومشمّرة عن ساعد الجد للاجابة على التساؤلات وتلبية حاجة المجتمع على صعيد القضايا والامور الدينية والشرعية. وكانت مدينة النجف الأشرف تقوم بهذه المهمة من قبل، لكنها كانت بعيدة من جهة، وواقعة في بلد آخر من جهة اخرى، الأمر الذي كان يسبب الكثير من المشاكل والصعوبات. ويقال انّ تشجيع الشيخ محمد سلطان المحققين والشيخ محمد تقي البافقي، كان مؤثراً على آية الله الحائري في اتخاذ قرار تأسيس تلك الحوزةالعلمية بقم (٨٤). وكان التحفظ الذي يتميز به آية الله الحائري، مؤثراً على ظهور تلك المؤسسة، وترسيخ جذورها، والحيلولة دون اصابتها بالتطرف.

أوجد آية الله الحائري شكلاً ثالثاً من المجابهة الدينية التي عملت على ظهور حركة ثقافية حوزوية أصيلة للتصدي للتيار التغربي المتعاظم. فاذا كان العلماء الذين سبقوه قد تصدوا لضلعي الاستعمار والاستبداد، فقد تصدى آية الله الحائري للضلع الثالث ـ وهو العلمانية ـ الذي كان يزحف نحو المجتمع المسلم، واعتبره جبهة أجنبية تستهدف دين الناس وقيمهم وثقافتهم. وكان من نتيجة تلك الجهود، انتصار الفكر الديني على الفكر العلماني(٨٥).

يُعدّ آية الله محمد تقي البافقي، احد علماء الدين المجاهدين وأصحاب النظر الثاقب في عهد رضا شاه. وكان أحد خريجي الحوزة العلمية النجفية، حيث درس على

فطاحل علمائها كآية الله محمد كاظم الخراساني، وآية الله محمد كاظم اليزدي. ويُعدّ ممن عمل على احياء حوزة قم العلمية ومن انصار آية الله الحائري. وقد تصدى لسياسة رضا شاه المعادية للدين، واعترض على جلوس نساء البلاط في احدى حجر مرقد السيدة معصومة من دون حجاب خلال مراسم نوروز عام ١٩٢٧، الأمر الذي آثار غضب السلطة عليه، فاعتقلته ثم نفته(٨٦). وانعكست تلك الاحداث في المجتمع والصحف، الأمر الذي احيا حركة علماء الدين والتيار المعارض للسياسة المناوئة للاسلام.

ردة الفعل الاخرى المناهضة للسياسة الرضاخانية المعادية للدين، كانت على يد آية الله نور الله الاصفهاني عام ١٩٢٧. وكان علماء اصفهان يمارسون نشاطاً معادياً للاستبداد والاستعمار منذ حركة تحريم التبغ، ويدور ذلك النشاط حول محور مدرسة الاجتهاد، مما أضفى صبغة دينية على الحركات السياسية في تلك المدينة(٨٧). واستمرت الحركة السياسية ـ الدينية المقاومة في اصفهان في مرحلة الحركة الدستورية وفي أعقاب تأسيس السلالة البهلوية. واسس آية الله نور الله الاصفهاني في عام ١٩٢٧ جمعية بإسم «الاتحاد الاسلامي في اصفهان» انضم اليها علماء الدين، واعضاء النقابات، والكسبة، والمتدينون، كانت تهدف الى مجابهة السياسات الثقافية والدينية والاقتصادية للنظام البهلوي(٨٨).

في عام ١٩٢٧ حدثت انتفاضة كانت في ظاهرها ضد قانون التجنيد الذي فرض الخدمة العسكرية على الطلاب ايضاً، لكنها كانت في حقيقتها ضد السياسة الثقافية التي كان ينتهجها رضا شاه. وفي أعقاب تلك الانتفاضة خرج العلماء والطلاب من اصفهان الى قم وذلك خلال الفترة ١٩٢٧/٩/١٢ ـ ١٩٢٧/١٢/٢٥.

واستقبل آية الله الحائري العلماء والطلاب الوافدين الى قم ووفّر لهم امكانات الاقامة فيها وأتاح لهم فرصة التعبير عن آرائهم ووجهات نظرهم. وانضم الى صفوف المهاجرين الاصفهانيين ممثلون عن علماء مشهد، وهمدان، وكاشان،

وشيراز وغيرها، وذلك في اعقاب لقاء تيمورتاش وزير البلاط بالمهاجرين. وأخذت البرقيات تتقاطر على الشاه معبرة عن دعمها للعلماء وطلاب العلوم الدينية. وحصلت اتصالات مع العلماء المقيمين في النجف. وبلغ الأمر حداً راحت تفكر فيه السلطة بقصف قم(٨٩).

ووافقت الحكومة في آخر المطاف على طلبات المهاجرين، غير انّ العلماء طالبوا بصدور لائحة من الدولة بهذا الصدد مع وجوب موافقة مجلس الشورى الوطني (البرلمان) عليها. وقد نجح مخبر السلطنة، ورئيس الوزراء، وتيمور تاش في ايجاد الفرقة بين صفوف المهاجرين، ولم يفوا بوعودهم. وقد ساعدتهم على ذلك، الوفاة المفاجئة لآية الله نور الله الاصفهاني(٩٠).

مع انّ النتيجة لم تكن ايجابية من الناحية الظاهرية، غير انّ اجتماع علماء الدين وطلاب العلوم الدينية من شتى المدن، وتبادل المعلومات والأفكار، ونشر أخبار تلك الاحتجاجات، من الامور التي ساعدت على تشجيع القوى الدينية على مواصلة الكفاح.

خلال الفترة ١٩٢٨ ـ ١٩٤١، اخذت تزداد الضغوط الموجهة للقوى الدينية. وقد نُفي آية الله السيد حسن المدرس لمعارضته لسلطة رضا شاه، ثم استُشهد في آخر المطاف. وكان الاسلوب الجهادي الذي تميز به، عبارة عن استخدام عضويته في مجلس الشورى الوطني، وسعيه من خلال هذا المجلس للتأثير على القوانين والمقررات من جهة، وتفعيل دور المجلس للاشراف على الحكومة ومجابهة القوة المتزايدة لرضا شاه والعسكر. وكان الدين يلعب دوراً كبيراً في نهجه السياسي والكفاحي(٩١).

من الأحداث المهمة الاخرى التي حدثت في عهد رضا شاه، انتفاضة مسجد جوهرشاد التي حدثت في عام ١٩٣٥. وكان أحد علماء مشهد ويدعي آية الله حسين القمي قد جاء الى طهران لتقديم شكوى الى رضا شاه للاعتراض على نشر القبعات الاوربية في البلاد. ولكن الحكومة القت القبض عليه وزجّت به في

السجن. وحين ترامت الى الأسماع انباء اعتقاله، حدثت عملية إعتصام في مسجد جوهرشاد بمشهد احتجاجاً على ذلك. فتدخل العسكريون وارتكبوا مجزرة بشعة تُعدّ أفضع مجزرة ارتكبها النظام البهلوي قبل أحداث عام ١٩٦٣. فهرب على اثر ذلك الواعظ المعروف الشيخ محمد تقي بهلول الى افغانستان، ونفي آية الله القمي الى العراق، فضلاً عن اعتقال ونفي العديد من العلماء والقوى الدينية الاخرى(٩٢).

الاتجاه غير الديني لحكومة رضا شاه في ادارة المجتمع الايراني، ادى الى إحداث شقاق بين الحكومة والشعب، وحصول مواجهات عنيفة، فضلاً عن نشاطات سرية للقوى الدينية وايصال المجتمع الى حالة الانفجار(٩٣). وكانت المحصلة التي افرزتها السياسة المناهضة للاسلام هي ظهور الأرضية للتطورات التي حصلت في الاربعينات.

في أعقاب سقوط دكتاتورية رضا شاه وهربه من ايران في ١٦ أيلول ١٩٤١، تحطمت أغلال الاستبداد وتحررت القوى الدينية والمحبة للفكر الديني، مثل سائر القوى، من اصفاد حكومة رضا شاه. وسعت القوى الدينية والعلمائية خلال تلك الظروف السياسية الملائمة، لتحطيم ذلك الجو اللاديني المفروض على الشعب الايراني، واحياء الفكر الديني، ومواصلة نهج الصحوة الاسلامية.

وبدأت الحوزة العلمية في قم حياة جديدة من خلال تخريج اول جيل من طلابها. وكانت مفردات كفاح ونشاط القوى الدينية منذ عام ١٩٤١: التصدي لأفكار أحمد كسروي، والنضال من اجل حجاب المرأة، والتصدي للشيوعية، ومحاربة البهائية وأفكارها. وتمّ تأليف الكثير من الكتب في هذه المجالات كافة وأثيرت حملة اعلام قوية بهذا الاتجاه، ومن بين تلك الكتب الرسائل الحجابية، وكتاب كشف الاسرار للامام الخميني. ومنذ عام ١٩٤٨، دخلت القضية الفلسطينية الى دائرة الصحوة الاسلامية في ايران.

من اجل بلوغ الأهداف السابقة، ظهر العديد من المنظمات، والفصائل، والأحزاب السياسية الدينية(٩٤). واستمر الى جانب النشاطات المذكورة، المحوران

التقليديان لعلماء مدرسة الاجتهاد، أي التصدي للاستبداد ومقاومة الاستعمار.

عاد علماء الدين المنفيون الى مسرح العمل من جديد، ومنهم آية الله حسين القمي وآية الله السيد أبو القاسم الكاشاني. وتم اصلاح برامج التعليم الديني. وتغير وضع دائرة الموقوفات(٩٥).

من ظواهر حركة احياء الفكر الديني، ظهور الامام الخميني على المسرح السياسي الديني عام ١٩٤٤. ومما جاء في اول بيان سياسي أصدره: «قام الانبياء لتغيير الظروف الاجتماعية والسياسية رغم انهم كانوا منهمكين تماماً بالتأمل في الله على العكس من المسلمين في العصر الحاضر الذين قاموا من اجل المصالح الدينية فقط، فكانت النتيجة هي حكم الأجانب وأياديهم مثل رضا شاه، ذلك الأمي المازندراني. وكان الامام الخميني ألّف خلال تلك السنة كتاب «كشف الأسرار» الذي كان رداً على رسالة «أسرار الف سنة»، والرسائل المناوئة للدين التي كان يكتبها حكمي زادة، ومؤلفات احمد كسروي، وتضمن هذا الكتاب عرضاً اجمالياً لمشروع ولاية الفقيه(٩٦).

من ظواهر تلك الفترة ايضاً، دخول السيد حسين البروجردي الى ميدان المرجعية. فقد انضم الى الحوزة العلمية في قم عام ١٩٤٤، فكان ذلك الانضمام بداية تحول عظيم في المرجعية. وكان قبل ذلك يُعدّ زعيم الحوزة العلمية بالنجف الأشرف، مرجعاً أعلى لكافة المسلمين الشيعة، ولكنّ السيد البروجردي نقل هذه الزعامة الى قم.

في عام ١٩٤٦ توفي آية الله الأصفهاني فتولّى آية الله البروجردي منذ ذلك العام زعامة جميع المسلمين الشيعة في العالم. وصدرت خلال زعامته للحوزة العلمية، مجلة «دروس من مدرسة الاسلام».وأمر بتشييد العديد من المساجد والمدارس الدينية في العديد من المدن الايرانية، والنجف الاشرف وتقديم المساعدات المالية. كما تمّ تأسيس المركز الاسلامي في هامبورغ.

وأولى آية الله الحائري اهتماماً خاصاً نحو نشر المكتبات. واهتم بمحاربة

النشاطات والأفكار البهائية. ومن بين العوامل التي ادت الى نجاح مساعيه وخطواته: حياديته النسبية ازاء القضايا السياسية الحادة، وعدم انضمامه الى جناح سياسي معين. ورغم ذلك كان يتدخل في السياسة أحياناً عند الضرورة.

من أعماله الاخرى: رفع شأن ومكانة حوزة قم العلمية، ودعم المدارس الدينية خارج نطاق الحوزة العلمية لتربية المتدينين الرساليين. ولذلك يُعدّ ممن لعبوا دوراً في حركة الصحوة الاسلامية واحياء الفكر الديني(٩٧).

خلال الأربعينات والخمسينات، أُضيف ركنان آخران الى أركان نشاط حركة الصحوة الاسلامية وهما المطبوعات الدينية، والاتجاه الديني في حركة طلبة الجامعات. وكان للمطبوعات الدينية نشاط ايضاً خلال الفترة السابقة، لكنها ازدهرت كمياً ونوعياً خلال هذين العقدين. والخصوصية الجديدة للناشطين المتدينين في مضمار المطبوعات، هي اقبال علماء الدين وطلبة العلوم الدينية على الكتابة وسعيهم لتقديم الاسلام الى جيل الشباب.

سعت بعض المقالات الدينية للتوفيق بين العلم والدين او اثبات القضايا الدينية من خلال استخدام العلم الحديث. ومن مجلات تلك الفترة: اسبوعية وسنوية نور العلم، ودين الاسلام، ولواء الاسلام، ودنيا الاسلام، والتعاليم الاسلامية، ونجمة الاسلام، ونداء الحق، وحياة المسلمين، وتاريخ الاسلام(٩٨).

من أروع مشاهد انتصار حركة الصحوة الاسلامية، كان مشهد تأميم صناعة البترول. وتُعد تلك الخطوة، من اهم الخطوات المناهضة للاستعمار خلال الاربعينات. وقد اتحد من اجل تحقيقها خطان فكريان هما الخط الوطني والخط الديني، ونجح هذان الخطان عبر ذلك الاتحاد، في تحقيق نتيجة باهرة ومتألقة.

كان محمد مصدق يقود الخط الوطني، فيما كان آية الله السيد ابو القاسم الكاشاني يقود الخط الديني. وكان السيد الكاشاني يخوض عملية الجهاد ضد الاستعمار الانجليزي في العراق وايران، وقد استند الى قاعدة «نفي السبيل» في نفي السلطة الانجليزية من ايران، لاسيما في مجال صناعة البترول. وكان يتمتع بقاعدة

جماهيرية ودينية عريضة في ايران ولذلك استطاع ان يحقق الوحدة بين الخطين الديني والوطني، في مجابهة الاستعمار البريطاني.

ومن بين علماء الدين الآخرين الذين دعموا تأميم صناعة البترول: الحاج السيد ضياء الدين الصدر، والحاج السيد جوادي، والسيد رضا الزنجاني، وجلال الموسوي، والسيد محمود الطالقاني، والسيد محمد علي انكجي، والسيد ابراهيم الميلاني، والسيد مرتضى الشبستري(٩٩).

كانت بيانات وخطابات آية الله الكاشاني تضفي الشرعية الدينية على كفاح الشعب وتبين ضرورة تأميم البترول من خلال البراهين العقلية والشرعية. وكان على اتصال مستمر بسائر العلماء والقوى الدينية في طهران والمدن الاخرى، وكان يحثها على التواجد في ميدان المجابهة، ويعبر عن وجهات نظره، ويوصل صوته وصوت الشعب الايراني الى أسماع العالم، من خلال شتى اللقاءات مع وسائل الاعلام الأجنبية(١٠٠).

استعان آية الله الكاشاني ببعض الفصائل الاسلامية مثل مجمع المسلمين المجاهدين، وجمعية فدائيي الاسلام، لتطبيق وجهات نظره في مضمار تأمين البترول. وكان لمجمع المسلمين المجاهدين دور مؤثر في انعكاس آرائه في كثير من الأحداث والتظاهرات والتجمعات الاحتجاجية. وكانت النواة الاولى للمجمع قد ظهرت الى الوجود في ١٩٤٣، وكان يعبّر عن آرائه ووجهات نظره من خلال صحيفة «مهر ميهن»(١٠١).

كان لحركة فدائيي الاسلام، مساهمة فاعلة في التغييرات التي طرأت في الاربعينات والتي من اهمها التصدي لأفكار كسروي والمتأثرين بفكره. وكانت تؤمن الى جانب النشاطات الثقافية، بالكفاح القاهر، وتؤكد على ضرورة الا يخشى المسلم من القتل، ولابد ان يباد العدو الذي يرفض حقائق الاسلام ويخطط للاعتداء على المسلمين(١٠٢). وقد قامت باغتيال كل من أحمد كسروي، وعبد الحسين هزير، وحاج علي رزم آرا، من اجل تحقيق أهدافها.

كان لاغتيال رزم آرا دور مؤثر على تسريع عملية تأميم صناعة البترول، والمصادقة عليها في مجلس الشورى الوطني ومجلس الأعيان. وأشار نواب صفوي عند اعتقاله الى ان آية الله الكاشاني، ومحمد مصدق، والعديد من الناشطين السياسيين والدينيين، كانوا قد أمروا باغتيال رزم آرا(١٠٣). ويُعد قتله ـ في حقيقة الأمر ـ آخر خطوة على طريق تحقيق تأميم البترول.

المشهد الآخر الذي حقق فيه علماء الدين الايرانيون انتصاراً على الاستبداد والاستعمار، تجلّى في انتفاضة ٢١ تموز ١٩٥٢. فخلال الفترة ١٦ تموز ـ ٢١ تموز عام ١٩٥٢، استقال مصدق من رئاسة الوزراء، وعيّن الشاه محمد رضا بهلوي بدلا منه أحمد قوام على الفور. وحينذاك اقتحم آية الله الكاشاني ميدان الجهاد من جديد، فأثار من خلال كلماته وبياناته ولقاءاته الصحفية، حالة الغليان في اوساط الجماهير، وأدى الى ظهور احتجاج شعبي عام ضد حكومة أحمد قوام.

كشفت تلبية الجماهير لنداء المرجعية السياسية الدينية، عن تطور واضح في الصحوة الاسلامية واتساع رقعتها في ايران. وكان احمد قوام قد وجّه تهديداً للشعب الايراني من مغبة استمراره في المعارضة، وقد أثار ذلك التهديد آية الله الكاشاني فأصدر بياناً جاء فيه: «البيان الذي أصدره احمد قوام في اليوم الاول من تنصيبه كرئيس للوزراء، يكشف بوضوح كيف يسعى الأجانب من خلاله لضرب دين البلاد وحريتها واستقلالها، ووضع أغلال الأسر في عنق هذا الشعب من جديد. فمؤامرة فصل الدين عن السياسة التي كانت في مقدمة البرامج الانجليزية منذ فترة طويلة، قد اصبحت اليوم في مقدمة برنامج هذا الرجل الطالب للجاه. على احمد قوام ان يعلم بأنَّ البلد الذي خرج ابناؤه للتوّ من تحت وطأة الدكتاتورية التي أثقلت كاهله وأشقته، لا ينبغي أن تُكبت فيه رسمياً الآراء والعقائد، ويُهدَّد أبناؤه بالإعدام الجماعي. وأقول بصراحة انه ينبغي على جميع الاخوة المسلمين ان يشمِّروا عن ساعد الجد في طريق هذا الجهاد الاكبر، ويبرهنوا لأصحاب السياسة الاستعمارية انّ من المستحيل ان تؤدي جهودهم الى الاستيلاء على السلطة من

جديد».

كما قال في بيان آخر أصدره في ٢٠ تموز ١٩٥٢: «قولوا لجلالة الملك، انه اذا لم يعمل على إعادة حكومة الدكتور مصدق حتى يوم غد، فستتجه فوهة الثورة الحادة التي اتقدمها أنا، نحو البلاط»(١٠٤).

وأعلن آية الله الكاشاني ايضاً: «لو حطّ خبير انجليزي قدمه في مؤسسات عبادان البترولية، فسأصدر امراً بإحراق جميع المؤسسات البترولية والمصافي وتدميرها تماماً... ولو تعقّد الأمر فأنا على استعداد لارتداء الكفن»(١٠٥).

افرز الاتحاد الذي تحقق بين القوى الدينية والقوى الوطنية وحصول حالة التعبئة الجماهيرية، عن تحقيق النصر على الاستبداد والاستعمار، وإقالة أحمد قوام وإعادة مصدق الى رئاسة وزراء البلاد. لذلك تمثل انتفاضة الحادي والعشرين من تموز ذروة قوة وفاعلية المؤسسة الدينية والمرجعية الشيعية، وتدخلها في الشؤون السياسية.

من الخطوات التوعوية الاخرى في قالب إحياء الفكر الديني، هي الجهود التي بذلها آية الله البروجردي لإخراج علماء الدين من حالة الانزواء. فأوفد في بادئ الأمر الدعاة الشباب ومفكري الحوزة العلمية في قم، الى خارج ايران لدراسة اوضاع المسلمين في شتى أرجاء العالم. وقام كذلك بتأسيس مراكز اسلامية شيعية في اوربا، وأمريكا، وأفريقيا، وآسيا.

من اهم اعماله على هذا الصعيد، ايفاد العلامة الشيخ محمد تقي القمي الى القاهرة، وتزامن وصوله اليها مع سفارة قاسم غني. وتؤكد وثائق وزارة الخارجية الايرانية على انّ هذين الشخصين استطاعا من خلال جهود ومساع مشتركة ان يقيما علاقات واسعة مع علماء أهل السنة، وتسليط الضوء على اسس ومباني أهل الشريعة. وتكللت تلك الجهود بتأسيس مؤسسة دار التقريب بين المذاهب الاسلامية(١٠٦).

قلنا سابقاً انّ من الأركان الجديدة في حركة الصحوة الاسلامية، كان ظـهور وتجذر الحركة الطلابية لاسيا التيار الاسلامي فيها. ففي الجامعات التي كانت مركز تلاقح شتى الأفكار، اخذ تفكير الدفاع عن الاسلام والهوية الدينية، ينمو بشكل تدريجي. وكان الهدف من تلك الحركة تنقية الاسلام من الأفكار الخاطئة، وتعريف العالم به على انه دين منسجم مع العلم، ويدعو الى العدالة الاجتماعية، والمساواة، والحرية، ويتعارض مع الجهل، والظلم، والتميز، والاستبداد، والاستعمار.

كان الجزء الأعظم من ظهور هـذه الحـركة مـديناً لنشـاطات عـلماء الديـن المفكرين، وأساتذة الجامعات الملتزمين كآية الله الطالقاني، والاسـتاد محـمد تـقي شريعتي، وحسين علي راشد، ومحـمد تـقي الفـلسفي، والدكـتور محـمود شهـاب، والدكتور عطاء الله شهاب بور، ومهدي بازرجان، ويد الله سحابي، وغيرهم.

انبرت فئة من طلبة الجامعات لتأسيس فصيل بإسم الجمعية الاسلامية للطلبة، عملت على ترسيخ جذور التيار الطلابي الاسلامي. وقد ظهرت هذه الجمعية الى الوجود عام ١٩٤١، ثم ازدهرت ونضجت خلال عشرين عاماً(١٠٧).

كانت المساجد من المراكز المهمة لإحداث اليقظة والصحوة لاسيا مـنذ عـام ١٩٥١، حيث كان كل مسجد منبراً لأحد المجاهدين المسلمين. وقد لعب مسجد «هدايت» بطهران دوراً متميزاً في هذا المضمار من خلال آية الله محمود الطـالقاني الذي كان يدعو للاسلام الأصيل ويبلغ له بين الشباب والمثقفين، ويفضح هشاشة الأفكار الشيوعية والغربية، كي لا تنطلي على الشباب ولا توقعهم في فخها.

وفي اعقاب الانقلاب الانجلو أمريكي الذي وقع في ١٩ آب ١٩٥٣ وأطـاح بمصدق، وعودة الدكتاتورية الى البلاد، ومحاربة السلطة لمظاهر التدين، انطلق آية الله الطالقاني لطرح الافكار الدينية التقدمية. وكان لخطاباته وجلساته التي كـان يفسر فيها القرآن الكريم والتي كان يحـضرها المـناضلون الديـنيون السـياسيون والطلاب(١٠٨)، دور كبير في تداوم الصحوة.

اخذ مسجد «هدايت» يتحول الى مركز مهم للتلاحم وما بين جيل الشـباب

لاسيما طلبة الجامعات وبين المعارف الدينية، حتى اصبح عدد كبير من هؤلاء فيما بعد جزءاً من الوجوه السياسية او الثقافية الناشطة. كما استشهد بعضهم في سبيل الله من اجل إحياء الدين والدفاع عنه. ويُعد آية الله مرتضى مطهري، ومحمد علي رجائي، ومهدي بازرجان، وجلال الدين فارسي، ومحمد جواد باهنر، من بين تلك الشخصيات والوجوه اللامعة.

وكان يعبَّر عن مسجد هدايت ببوابة الجامعة، نظراً للدور الذي كان يلعبه في نشر المعارف الدينية. وكانت تُناقش فيه أيضاً قضايا الساعة وتقارن بالقيم الاسلامية(١٠٩).

بكلمة، ان الطالقاني ومن خلال اتخاذه نهجاً جديداً في الدعوة والتبليغ، ومزجه بين الصحوة الاسلامية والثقافة الدينية والأفكار الحوزوية والجامعية، ومخاطبته للمرأة المسلمة في عصر لم يكن يعترف للمرأة بأية هوية، وتوجيه الخطاب نحو الطغمة الحاكمة والسافاك، وما الى ذلك، استطاع ان يمهد الطريق لإحياء الفكر الديني ويؤسس لأساليب التوعية(١١٠).

في الخمسينات، اتخذت الحكومة البهلوية الثانية، نفس السياسة اللادينية والمناهضة للدين التي كانت تنتهجها الحكومة البهلوية الاولى، ولكن بشكل أوسع. وانطلقت للتشكيك في القيم والمعتقدات الوطنية والدينية، والعمل على إحلال الثقافة الغربية محل الثقافة والتقاليد الايرانية والاسلامية. وكان لتأسيس جهاز الأمن المعروف بالسافاك عام ١٩٥٦، دور كبير في دعم تلك السياسة.

شهدت الستينات والسبعينات نمواً في الصحوة الاسلامية وإحياء الفكر الديني في شتى الاصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بحيث احتل هذان العقدان مكانة خاصة في تاريخ ايران المعاصر، وتمهيد الأرضية لانتصار الثورة الاسلامية.

ظهر خلال هذين العقدين تيار أصيل من حيث الشكل والمحتوى، في ميدان الفكر الديني الحديث، كان يقوده الامام الخميني بلا منازع، الذي يختلف عن غيره اختلافاً اساسياً عن المجددين الذين سبقوه إن من حيث المبادئ النظرية او من

حيث التطبيق العملي. وقد تعزز هذا التيار الأصيل بالتيارات الفكرية الاخرى التي كانت تؤمن بالاسلام السياسي واستقرار الحكم الديني بدلاً من النظام الملكي العلماني.

في نهاية الخمسينات، تضاءل الكبت السياسي الى حد ما في ايران، وخيّم جو سياسي نصف مفتوح وحرية مقيدة في المجتمع الايراني، وذلك بفضل الظروف الدولية الجديدة الناشئة من فوز الحزب الديمقراطي الأمريكي في انتخابات رئاسة الجمهورية عام ١٩٦٠ والتي اوصلت جون كندي الى سدة الرئاسة الامريكية.

نظراً للأزمات السياسية والاجتماعية في بلدان العالم الثالث، طرح الرئيس كندي استراتيجية جديدة بإسم «الاستجابة المرنة»، وأجبر أنظمة تلك البلدان على خلق جو سياسي مفتوح والقيام ببعض الاصلاحات السياسية والاجتماعية. وكان الهدف من تلك الاعمال، ايجاد صمام الأمان لاستمرار التواجد الامريكي في تلك البلدان، وإقامة سدّ بوجه الشيوعية، والسيطرة على الازمات السياسية والاجتماعية في تلك البلدان(١١١). وعلى هذا الضوء اتخذت الحكومة الايرانية بعض الخطوات لتلبية مطالب الديمقراطيين الأمريكان التي منها الاصلاح الزراعي، وما يُعرف بالثورة البيضاء.

واجهت الخطوات التي قامت بها الحكومة البهلوية والتي تعبّر عن ظاهر إصلاحي، مقاومة عنيفة من قبل القوى الدينية وعلماء الدين لاسيما الامام الخميني، لأنها كانت مدعمة من قبل الولايات المتحدة الأمريكية وتهدف الى فرض القيم الغربية على المجتمع الايراني الذي يتميز بثقافة وحضارة عريقتين.

وشكلت تلك المعارضة طليعة عصر ثالث في تاريخ الثقافة الايرانية التي كانت تهيمن عليها الثقافة الدينية وموجة الصحوة الاسلامية. وظهر خلال تلك الموجة، تغيير جديد في فضاء ثقافة ايران عبّر عنه آية الله السيد علي الخامنئي بـ «توبة الثقافة». ويأتي بعد الامام الخميني في ريادة تلك الحركة، كل من آية الله مرتضى مطهري، وآية الله الدكتور السيد محمد الحسيني البهشتي، وآية الله السيد محمود

الطالقاني، والمهندس مهدي بازرجان(١١٢).

في مطلع عام ١٩٦١، وقع حدث آخر مهّد الأرضية لبدء نشاطات سياسية دينية تجديدية. فوفاة آية الله السيد حسين البروجردي في ٣٠ آذار ١٩٦١ والذي كان مرجعاً أعلى للمسلمين الشيعة لما يزيد عن ١٥ عاماً، ادت الى ظهور فراغ واضح في تلك المرجعية. وكان في الحوزات العلمية بالنجف وقم ومشهد وطهران، بعض المجتهدين الذين كانت لديهم رسائل اجتهاد او يستحقون مقام المرجعية كالامام الخميني، وآيات الله الغلبايغاني، والمرعشي النجفي، وشريعتمداري في قم، وآيات الله الحكيم، والخوئي، والشاهرودي، والشيرازي في النجف، وآية الله ميلاني، والسيد يونس الأردبيلي في مشهد، وآية الله الخوانساري في طهران، وآية الله الشيخ علي محمد البروجردي في غرب طهران، وآية الله اليثربي في كاشان(١١٣).

كانت الطغمة الحاكمة تفكر في مهاجمة المرجعية منذ فترة طويلة، ولكنّ وجود آية الله السيد حسين البروجردي كان يحول دون تحويل تلك الفكرة الى واقع عملي. وبوفاته أصبحت الفرصة سانحة لتحقيق تلك الفكرة. لذلك كانت خطوتها الاولى الدعاية لانتخاب مرجع التقليد الذي تراه من اجل تقليص نفوذ المرجعية امام نفوذ الحكومة.

وبعد دراسات كثيرة قام بها جهاز السافاك، اخذت الحكومة تروج لفكرة نقل المرجعية من قم الى النجف. وكانت مثل تلك الدراسات قد بدأت قبل عام في اعقاب معارضة آية الله البروجردي لموضوع الاصلاح الزراعي. وكان هدف الحكومة من ذلك إضعاف مراجع ايران وحوزتها العلمية كي لا يظهر فيها من يعارض مشاريعها وبرامجها المناوئة للدين. ولتحقيق هذا الهدف أبرق الشاه محمد رضا بهلوي الى مراجع النجف لاسيا آية الله السيد محسن الحكيم معزياً بوفاة آية الله البروجردي. ومما تجدر الاشارة اليه هو ان الامام الخميني قد حذّر من مثل تلك المؤامرة قبل سنتين من وفاة آية الله البروجردي، في إحدى خطبه(١١٤).

أفرزت تلك الخطوة نتيجة معكوسة. فمن وجهة نظر الرأي العام ـ لاسيما علماء الدين والطلاب الاصوليين والمجددين ـ انّ الهدف من تلك الخطوة، النيل من علماء ايران والحوزة العلمية في قم. ولذلك قام العلماء بنشاطات كبرى من أجل افشال تلك المؤامرة، الأمر الذي ادى الى ظهور طبقة مجددة من علماء الدين تؤمن بحيوية الفقه الاسلامي والتحام الدين بالسياسة(١١٥). وكان معظم افراد تلك الطبقة، من طلاب الامام الخميني وممن كانوا يحضرون محاضراته الفقهية ويستوحون من أفكاره. وانبرى هؤلاء الذين كانوا يزدادون يوماً بعد آخر، لمجابهة الحكومة البهلوية بشكل مباشر، فكانوا يواكبون الامام الخميني في نهضته الاسلامية ويعملون كسواعد لحركة الصحوة الاسلامية والتجديدية الدينية(١١٦).

في أعقاب وفاة آية الله البروجردي، ظهر تيار انبرى منفذوه لابداء وجهات نظرهم في المرجعية ووحدتها او تعددها، من خلال عقد الاجتماعات الاسبوعية والندوات. وقد اقلق هؤلاء، الآثار الناجمة عن عدم تدخل آية الله البروجردي في القضايا السياسية، على ضوء تغيير الظروف السياسية في ايران والعالم الاسلامي، وهزيمة اليسار والقومية، واقبال الشباب على الاسلام.

لقد ادرك علماء الدين انّ الطريق الوحيد لانقاذ الاسلام من اخطار المذاهب الفكرية المنافسة، هو اللجوء الى النضال العقائدي ـ السياسي، والالتفاف حول المرجعية الدينية ـ السياسية. وكان هذا الاتجاه اكثر انسجاماً مع الاتجاه الفكري للطبقات المتوسطة والمعتدلة والمثقفة في المجتمع(١١٧).

كان يحضر تلك الاجتماعات والندوات بعض الشخصيات العلمائية والمثقفة كمرتضى المطهري، ومحمد البهشتي، ومحمود الطالقاني، وابي الفضل الموسوي الزنجاني، والعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، والمهندس مهدي بازرجان، فكانوا يطرحون افكاراً جديدة لا نظير لها. وقام بعض هؤلاء بكتابة مقالات في المرجعية وعلماء الدين نُشرت عام ١٩٦٢(١١٨). وكانت تلك الآراء والمقالات تتسم بالحداثة الدينية والطابع الإصلاحي، وتعبّر عن روح الصحوة الاسلامية

كتأكيدها على غربلة الدين من الخرافات، وضرورة معرفة المرجع الديني بعلوم العصر، وتوفير أساس اقتصادي مستقل من اجل دعم النشاطات الدينية وتنقيتها من حالة التملق، واقتراح ان تكون المرجعية جماعية ضمن إطار ما كان يُعرف بـ «مجلس الفتوى»(١١٩).

في الموجة الجديدة لإحياء الفكر الديني سعى بعض العلماء وعلى رأسهم الامام الخميني الى ربط السياسة بالمرجعية. وكان يواكب هذه الفكرة ويعاضدها ـ فضلاً عن تيار علماء الدين ـ مجموعة من الناشطين السياسيين والحزبيين، وبعض الجامعيين الذين كان لديهم ايمان بتلاحم الدين مع السياسة.

كانت أفكار الامام الخميني والثقافة المحلية ـ الاسلامية، ذات موقع مركزي في عملية إحياء الفكر الديني والصحوة الاسلامية خلال الستينات والسبعينات وحتى انتصار الثورة الاسلامية، حيث يمكن من اجل ايضاحها استخدام اصطلاح «النزعة المعنوية في السياسة» و«العودة الى الذات»(١٢٠).

الاسلام السياسي الذي ظهر من خلال آراء الامام الخميني في كتاب «كشف الأسرار» الذي نُشر عام ١٩٦٤ رداً على آراء أفراد من قبيل رضا قلي شريعت، وسنكلجي، وعلي اكبر حكمي زاده، وأحمد كسروي وغيرهم، اخذ يتحول تدريجياً الى ركن أساسي في النشاط والعمل والمنافسة. وأصبح على مدى الستينات والسبعينات وحتى عام ١٩٧٩ العقيدة الأفضل القادرة على بلورة هوية الجماهير وإضفاء الشرعية عليها، واجتذابها وتعبئتها. وأضفى نموذج «ولاية الفقيه» الذي قدّمه الامام الخميني لنظام الحكم الاسلامي، النضج والقوة على حركة إحياء الفكر الاسلامي والصحوة الاسلامية. وباتت الاصول التي يتمتع بها خطاب الصحوة الاسلامية بزعامة الامام الخميني، تنم عن الرفض، والقبول، وتقديم قراءة جديدة(١٢١).

سبق ان ذكرنا انّ مخطط النظام البهلوي خلال الفترة التي أعقبت وفاة آية الله البروجردي، والقاضي بالسيطرة على المرجعية ونقل مقرها الى النجف، وعدم

الاكترات بعلماء الحوزة العلمية في قم، أثار صراعاً بين علماء الدين والحكومة.

ورغم فشل النظام الحاكم في تلك المؤامرة، إلّا انه كان يطبّق بسرعة في الميادين الاخرى مشروع إقصاء الدين عن السياسة ومحاربة الدين حرباً لا هوادة فيها وهو ما كان يحرض علماء الدين على التصدي للحكومة البهلوية ومخططاتها التي كانت تجري بتوجيه وضغوط الادارة الأمريكية.

لقد حدثت في البلاد ازمة كبرى في اعقاب إصدار مجلس الوزراء لائحة مجالس الولايات في ٨ تشرين الاول ١٩٦٢ والتي حذفت شرط الاسلام من شروط المنتخبين والمرشحين للانتخابات، وإحلال القسم بالكتاب السماوي بدلاً من القسم بالقرآن(١٢٢). وأصبحت تلك الأزمة مصدراً لأزمات وتغييرات اخرى.

كان شاه ايران وحكومة أسد الله علم يتصوران ان وفاة اثنين من معارضي الاصلاحات الأمريكية، اي آية الله الكاشاني وآية الله البروجردي، معناه عدم بقاء اي مانع جاد في طريق تلك الاصلاحات. ولكنّ الحقيقة هي انه كلما تسارعت وتيرة الاصلاحات الأمريكية، تصاعدت بنفس النسبة حركة المعارضة للحكم البهلوي التي يقودها علماء الدين وتشترك فيها سائر الفصائل السياسية.

بدأ الامام الخميني نشاطه خلال تلك الفترة من خلال عقد اجتماعات التشاور بين علماء قم(١٢٣). والأمر الجديد الذي ظهر في نهضة علماء الدين بقيادة الامام هي انه إذا كانت الانتقادات حتى تلك اللحظة موجَّهة نحو الحكومة، فقد اصبحت موجهة نحو الشاه محمد رضا بهلوي مباشرة(١٢٤). وأدت المقاومة المتكررة التي ابدتها حكومة بهلوي تجاه الأفكار الاسلامية التوعوية، الى تبديل فكرة الاصلاح الى فكرة الثورة التي عبّر عنها البعض بـ«النموذج الثوري»(١٢٥).

بدأ الامام الخميني معارضته للائحة مجالس الولايات من خلال توجيه بعض المؤاخذات الشرعية عليها. وطالب في اعقاب اجتماع تشاوري مع علماء قم بالغاء تلك اللائحة بعد التأشير على ما فيها من نقاط متعارضة مع الشرع وما يمكن ان تفرزه من نتائج وخيمة(١٢٦). وأبرق الى الشاه ورئيس الوزراء أسد الله علم

معبّراً عن احتجاجه على تلك اللائحة وما يمكن ان ينجم من انعكاسات مأساوية بفعل التخلف عن احكام القرآن والاسلام(١٢٧). كما اوكل الامام الى بعض التجار المتدينين مهمة توعية الناس. وعبّر هؤلاء عن اعتراضهم على تلك اللائحة خلال مراسم كبرى أُقيمت في مسجد الحاج عزيز الله بطهران. وقد تحدث في تلك المراسم الخطيب المعروف محمد تقي الفلسفي(١٢٨). واتسعت دائرة الاحتجاجات والاعتراضات بفعل الجهود التي بذلها الامام الخميني.

ادرك تلامذة الامام الخميني انّ الكفاح السياسي لن يتمتع بجماهيرية عامة ما لم ينطلق من مهد ديني ويرجع الى تعاليم الشريعة. ولذلك عُدّ تقليد الامام الخميني، كالعضوية في حزب سياسي ذي طابع اسلامي. وفي ظل مثل تلك الظروف كان مهماً لدى الكثير من شباب الحوزة العلمية والجامعة، معرفة الموقف السياسي الذي يتخذه مرجع التقليد ازاء الطغمة الحاكمة، بصرف النظر عن الشروط الاخرى التي ينبغي ان يتسم بها ايضاً(١٢٩).

طبقاً لوثيقة أعدّها السافاك عام ١٩٥٦، كان عدد تلامذة الامام الخميني يفوق بعد آية الله البروجردي، عدد تلاميذ باقي مراجع وعلماء الحوزة(١٣٠). وتزايد هذا العدد خلال السنوات التالية ايضاً، اي خلال الفترة ١٩٥٦ ـ ١٩٦٢. وكان دور هؤلاء التلاميذ، هو رفد حركة الصحوة الاسلامية، وتحقيق اهداف النهضة الاسلامية. فكانوا يعملون كرواد وطلائع لتلك النهضة. كما كانوا بمثابة جسر بين الحوزة العلمية والامام الخميني وبين شتى المدن الايرانية التي ينتسبون اليها. فكانوا يحملون الى مدنهم بيانات ورسائل المراجع(١٣١). ولذلك يمكن اعتبارهم الرسل السياسيين لنهضة الامام الخميني.

المرحلة الاولى لنهضة الامام الخميني تكللت بالنجاح بعد تراجع النظام البهلوي وإلغاء لائحة مجالس الولايات(١٣٢). وكانت المرحلة الثانية عبارة عن معارضة العلماء والمراجع للاستفتاء على المبادئ الستة للثورة البيضاء الذي جرى في ٢٦ كانون الثاني ١٩٦٣، والذي لم يشترك فيه سوى عدد قليل من ابناء الشعب

بفضل البيانات والخطابات والتجمعات الاحتجاجية(١٣٣).

وأهم الانجازات التي تحققت حتى هذه المرحلة هي:

امتداد الصحوة الى طبقات واسعة من الناس وادراكها لما كان يدور حولها من أحداث سياسية، وانكشاف الماهية المضادة للاسلام للحكومة البهلوية، ووقوف الشعب على الأخطار الناجمة من ارتباط الحكومة الايرانية بعجلة القوى الأجنبية، وزرع الأمل في نفوس الجماهير بانتصاره على نظام الشاه وتحطيم عرش محمد رضا بهلوي والتخلص من جهاز السافاك الرهيب، واندثار حالة اللامبالاة ازاء مصير الشعب والوطن، وعدم تساوم علماء الدين مع النظام الحاكم، والتحاق الشعب بصفوف علماء الدين(١٣٤).

عبّر علماء الدين وبشتى الصور عن رفضهم للاستفتاء خلال الفترة التي أعقبته. وقد اقترح الامام الخميني ان تلغي المساجد برامجها في اليوم الثاني من الاستفتاء والذي تزامن مع بداية شهر رمضان المبارك عام ١٣٨٢ هـ فسيطرت على مساجد البلاد حالة من الاضراب. كما اصدر تسعة من مراجع التقليد والآيات العظام في الحوزة العلمية بقم، بياناً كشفوا فيه النقاب عن مؤامرات النظام.

كردة فعل على تلك الخطوات، سعى النظام عن طريق وسائل الاعلام والصحف التابعة له، للتأكيد على انفصال الدين عن السياسة، وعدم وجود اي انسجام بينهما، في محاولة منه لإبطال مفعول تلك الخطوات. كما وجّه محمد رضا بهلوي في خطاب القاه في دزفول بتاريخ ١٣ آذار عام ١٩٦٣، تهديداً بالقمع الى المعارضين ورجال الدين. وفعلاً اتخذت السلطة اسلوب العنف والقمع. ولذلك أعلن الامام الخميني عيد نوروز (عيد رأس السنة الهجرية الشمسية) عام ١٩٦٣ ـ والذي تزامن اليوم الثاني منه مع ذكرى استشهاد الامام الصادق (ع) ـ حداداً عاماً في البلاد. واستشهد وجُرج خلال ذلك عدد من المواطنين وطلاب العلوم الدينية في مختلف المدن لاسيما في قم والمدرسة الفيضية، وكذلك المدرسة الطالبية بتبريز. والمدهش في الأمر انّ النظام حاول خداع الرأي العام من خلال القول انّ

نزاعاً حدث بين رجال الدين المعارضين للاصلاح الزراعي وبين الفلاحين الذين يؤيدونه والذين ذهبوا الى قم لزيارة ضريح فاطمة المعصومة.

هذه الخطوة التي قام بها النظام البهلوي، أثارت مثل سائر خطواته الاخرى المناهضة للدين، موجاً من الاستياء والغضب في سائر أرجاء البلاد، بل وتجاوز الحدود الايرانية الى الحوزات العلمية في النجف وكربلاء. فأخذت البرقيات والبيانات تنهال على ايران منددة بأعمال الشاه وحكومته. وبعث علماء الدين البرقيات والرسائل الى رؤساء البلدان العربية والاسلامية تعبيراً عن احتجاجهم وغضبهم على ممارسات الحكومة الايرانية(١٣٥).

اكثر البيانات حدة، ذلك البيان الذي اصدره الامام الخميني والذي عُرف ببيان «حب الشاه معناه النهب»، ومما جاء فيه: «ان حبّ الشاه معناه النهب، وحب الشاه معناه توجيه ضربة الى القرآن والاسلام، وحب الشاه معناه قمع علماء الدين وازالة آثار الرسالة. فلابد للسادة ان يدركوا أنّ اصول الاسلام في خطر، والقرآن والدين في خطر...»(١٣٦).

المرحلة الاخرى من النهضة والتي كانت اوسع وأشد تأثيراً من المراحل السابقة، تبلورت مع بداية محرم عام ١٩٦٣ وعُرفت بانتفاضة الخامس عشر من خرداد (٥ حزيران). فقد انطلق الخطباء الدينيون وبتوجيه من علماء الدين وتأثير بيان الامام الخميني، الى توجيه الانتقاد للأعمال القمعية التي يمارسها النظام البهلوي. بتعبير آخر: تحول محرم عام ١٩٦٣ الى ميدان لممارسة شتى النشاطات السياسية المعبّرة عن رفضها لسياسة الشاه وأعماله. وظهر خلال تلك النشاطات اتحاد ثلاث طبقات مهمة وهي: التجار، والجامعيون، وعلماء الدين. وظهر التفاف حول النهج الكفاحي للامام الخميني.

كانت ذروة تلك الاحداث، الخطاب التاريخي الذي القاه الامام الخميني في عصر عاشوراء بالمدرسة الفيضية في قم، والذي اعلن فيه بصراحة: «هدف نهضتنا هو مقارعة الشاه واسرائيل وحفظ الاسلام من الاخطار التي يشكلانها». كما

خاطب محمد رضا بهلوي مهدداً: «أنا لا اريد ان يكون مصيرك كمصير ابيك»(١٣٧).

في أعقاب ذلك الخطاب، تمّ اعتقال الامام الخميني والعديد من العلماء والوعاظ والمناضلين في قم وطهران وسائر المدن الاخرى. وانتشرت اخبار اعتقال زعيم النهضة الى سائر ارجاء البلاد رغم التعتيم الشديد، فانطلقت امواج من الاعتراض والسخط ضد الحكومة البهلوية والشاه. وأغلقت الأسواق ابوابها في معظم المدن الايرانية. وتمثل انتفاضة الخامس عشر من خرداد العامة وقمعها بوحشية ودموية، ذروة الأزمة الناجمة عن اعتقال الامام الخميني. وحدثت اعتراضات في خارج ايران لاسيما في الحوزات العلمية بالنجف وكربلاء والكاظمية. كما استنكر تلك الاعمال القمعية الشيخ محمود شلتوت رئيس جامعة الأزهر. وأبرقت شخصيات ومؤسسات كثيرة الى المنظمة الدولية وزعماء البلدان الاسلامية مندّدة بالقمع الذي مارسه النظام البهلوي(١٣٨).

تُعد انتفاضة الخامس عشر من خرداد نوعاً من النزعة الجادة لدى علماء الدين نحو النشاطات السياسية. وانتزع التجار والسوقيون انفسهم من الاتجاه الوطني والقومي نحو الاسلام السياسي بزعامة مراجع التقليد والعلماء. لذلك يُعد الاتجاه الجديد لهؤلاء، من ملامح الصحوة الاسلامية خلال الستينات. ومن الملامح المهمة الاخرى، كانت سرعة ايصال البيانات والاخبار والمعلومات، واشتراك شتى طبقات الشعب في الانتفاضة(١٣٩).

برهنت انتفاضة ١٥ خرداد على انّ الصحوة الاسلامية واسعة وعامة وأنها تحولت الى تيار قوي. وأدت الضغوط المتزايدة لأتباع وانصار الامام الخميني، الى تراجع النظام البهلوي مرة اخرى، فأعلن عن تحرير الامام في ٢ آب ١٩٦٣. غير انّ هذا التحرير الصوري تحول الى حجز الامام في الداودية ثم في القيطرية بطهران.

من افرازات احتجاز السلطة للامام الخميني، تأسيس العديد من المنظمات والفصائل السرية في قم، وطهران، وبعض المدن الاخرى، مثل جبهة المسلمين

الحرة، والهيئات الاسلامية المؤتلفة، ومجمع العلماء المجاهدين. كما ظهرت في اصفهان، وشيراز، وقزوين، وغيرها، تنظيمات سرية لا تحمل إسماً خاصاً. وصدرت صحف ثورية مثل البعثة، والصرخة(١٤٠).

خلال الفترة الكائنة بين وفاة آية الله البروجردي وانتفاضة الخامس عشر من خرداد، ظهرت الى جانب موجة الصحوة الاسلامية والنهضة الثورية التي تزعمها الامام الخميني وسائر علماء الدين، امواج ثانوية اخرى عملت على تعزيز تلك الموجة الكبرى. وكانت نشاطات هذه الامواج دينية واسلامية ايضاً، وأفكارها مزيجاً من الافكار الدينية والوطنية. ولا شك في ان التيار الديني غير العلماني، يعود الى العقود السابقة، وكان لديه العديد من المراكز مثل: «مركز نشر الحقائق الاسلامية» الذي أسسه محمد تقي شريعتي في مشهد عام ١٩٤٤. فاستطاع هذا المركز الفكري الثقافي ان يقدم التعاليم والأفكار الاسلامية في وجهها الناصع، ويحصن الشباب وطلبة الجامعات من الافكار الشيوعية التي كان يبثها الحزب الشيوعي الايراني. ونجح هذا المركز في استقطاب علماء الدين ورجال السوق، وكان من بينهم بعض الشخصيات البارزة التي تصدرت الحركات والنشاطات السياسية المناوئة للحكومة البهلوية خلال الستينات والسبعينات. فكان هذا المركز يلعب دوراً سياسياً بارزاً في تلك الفترة التي لم تكن توجد بها أحزاب سياسية ـ دينية منظمة. وكان له حضور واضح في النضال من اجل تأميم صناعة البترول(١٤١).

كذلك تأسست مدارس «التعليمات الاسلامية» بتوجيه من الشيخ عباس علي اسلامي عام ١٩٤٣، وانتشرت في سائر ارجاء البلاد. وعملت هذه المدارس على دعم وتعزيز التيارات والحركات الدينية ـ السياسية في البلاد من خلال تخريج الطلاب الواعين دينياً وسياسياً. ورغم انّ هذه المدارس لم تخض نضالاً سياسياً صريحاً، لكنها كانت بمنأى عن الثقافة العامة المناهضة للدين التي تتبناها المدارس الحكومية(١٤٢).

نهضة حرية ايران، تُعد إحدى تلك التنظيات التي ظهرت الى الوجود في عام ١٩٦١ بجهود المهندس مهدي بازرجان، وآية الله السيد محمود الطالقاني، ويد الله سحابي، وبعض الوطنيين المؤمنين بالاصول الدينية. وكان بازرجان يقول انّ الهدف من تأسيس تلك النهضة هو «الحفاظ على إصالة الحركة الوطنية في إطار الوحدة وفي ظل تحرك اسلامي جديد»(١٤٣). ان انتماء بعض الشخصيات المعروفة كجلال الدين الفارسي ومحمد علي رجائي الى هذه النهضة، واتصال شخصيات لامعة اخرى كآية الله مطهري، وآية الله بهشتي، ومحمد جواد باهنر، بزعمائها لدليل على اهتمام تلك النهضة بالدين الاسلامي. وأكد النظام الداخلي لها على نشر الاصول الاخلاقية، والاجتماعية، والسياسية على اساس مبادئ الدين الاسلامي، فضلاً عن تأكيده على احياء الحقوق الاساسية للايرانيين(١٤٤).

نظراً للنشاطات السياسية المكثفة وإصدار البيانات المتلاحقة والقاء الكلمات والخطابات الكثيرة المنتقدة لأعمال الحكومة وسياستها، فقد تم اعتقال معظم قادة هذه النهضة. وتحولت محاكمة هؤلاء في عام ١٩٦٣ الى مسرح آخر للنشاطات السياسية. وحضر العديد من طلاب العلوم الدينية وطلبة الجامعات المتدينين في قاعة المحكمة، والتقوا كذلك بآية الله الطالقاني(١٤٥). ومن حيث الماهية تحولت تلك المحاكمة الى محاكمة للحكومة وكشف الكثير من ممارساتها وفضحها. ويمكن القول عموماً انّ نشاطات نهضة الحرية، عملت على تسريع حركة الصحوة الاسلامية(١٤٦).

خلال الفترة ٥ حزيران ١٩٦٣ ـ ٤ تشرين الثاني ١٩٦٤ والتي تم فيها اعتقال الامام الخميني لمعارضته لنظام الحكم البهلوي ولتنديده بإعطاء حق الحصانة القضائية للرعايا الامريكيين المقيمين في ايران، ومن ثم نفيه الى تركيا، فالعراق، استخدم النظام البهلوي جميع الوسائل المتاحة، من اجل تثبيت الأوضاع السياسية والاجتماعية لصالحه. كما مارس العنف والقوة مع المعارضين السياسيين، وألقى القبض على بعض الشخصيات التي كان لها دور في انتفاضة خرداد، ونفى قسماً

منهم، بينما أعدم شخصيات اخرى مثل الطيب الحاج رضائي، والحاج اسماعيل رضائي(١٤٧).

ورغم ذلك لم تتوقف عجلة الجهاد والمقاومة، اذ وجد فكر الصحوة الاسلامية على يد الامام الخميني وسائر منظّري النهضة الاسلامية، موقعه الصحيح وأضاء عقول الكثيرين.

خلال تلك الفترة، شيّد الامام الخميني قواعد الجهاد التي استلهمها من سنّة الرسول (ص) والأئمة (ع)، ولذلك لم تكن تشبه الحركات السياسية المحترفة والحزبية. فلم يكن جهاد الامام الخميني حرباً من اجل السلطة، وانما كان واجباً شرعياً لا يعترف فيه بأية مهادنة او ممالأة.

قبل الامام الخميني، لم تكن لدى المناضلين السياسيين الجرأة لمعارضة الشاه، وكانوا ينتقدون في اقوى المواقف، الحكومة، ولم تخامر اذهانهم في يوم ما فكرة التعرض للشاه او التفكير في الاطاحة به. وكانوا يكتفون في احسن الأحوال بوفاء الشاه للدستور والعمل كسلطان لا كحاكم(١٤٨).

الخصوصية الاخرى التي تميزت بها نهضة الامام الخميني هي ان الحاملين لرسالته والمدافعين عنها، كانوا عبارة عن الجماهير المسلمة الثورية وعلماء الدين الذين كانوا يتأسون في جهادهم، بالرسول (ص) والأئمة، وشهداء صدر الاسلام. كما جاء الامام الخميني في ميدان الفقه والمرجعية بأمور وأفكار جديدة، أصبح على اثرها الاجتهاد السياسي، امراً متعارفاً في الحوزات العلمية.

القياة السياسية للامام الخميني والنجاحات التي حققها على اكثر من صعيد في مجابهته لممارسات الحكومة البهلوية التي تصب في خدمة الغرب، وضعت حداً لاسطورة انفصال الدين عن السياسة التي كانت تروّج لها الحكومة البهلوية على مدى عدة عقود، وأدت الى نضج وتكامل المقاومة السياسية ـ الدينية التي كان يقودها العلماء والقوى الدينية ولم تحقق النصر.

من خصوصيات نهضة صحوة الامام الخميني هي انها لم تكن مناهضة للاستبداد فقط، او للاستعمار فقط، وانما كانت مناهضة للاستبداد والاستعمار معاً، ومناوئة لاستكبار العصر الحديث(١٤٩). ويُعد استخدام اصطلاح الاستكبار بدلاً من الاستعمار، من ابتداعات الامام الخميني من اجل تعميق اسلامية الكفاح.

كان الامام الخميني يوفق بين العمل والفكر، ولكن يُعد آية الله المطهري من ابرز الشخصيات التي عملت في المجال الفكري والنظري، وقد أثار منذ عام ١٩٦١ فكرة إحياء الفكر الديني وكان يلقي المحاضرات الخاصة بهذا الموضوع.

لقد درس آية الله المطهري عوامل انحطاط المسلمين وتخلفهم في التاريخ المعاصر، وتوصل الى انّ إحياء الفكر الديني على ضوء شرائط الزمان، هو الطريق الوحيد للتخلص من ذلك الانحطاط.

كان يمارس نشاطاته في بادئ الأمر عن طريق الجمعية الدينية الشهرية، ثم عن طريق حسينية الارشاد وغيرها(١٥٠).

كان آية الله الطالقاني يمارس دور الارشاد والتوعية من منبر مسجد الهداية منذ الاربعينات. كما الف كتاب «شعاع من القرآن»، كان موضع اهتمام طلبة الجامعات والمتدينين.

ورغم انه امضى معظم السنوات الثلاث الاولى من الاربعينات في السجن، إلّا انه كان ينتهز اية فرصة تتاح له، لممارسة نشاطه التثقيفي الديني التوعوي. وكان ذا دور مؤثر جداً في استقطاب الجامعيين وجذبهم الى الاسلام نظراً لما كان يتميز به من اسلوب خاص(١٥١).

لعب طلبة الجامعات المتدينون دوراً مهماً ايضاً في الصحوة الاسلامية وإحياء الفكر الديني خلال تلك الفترة. وكان هؤلاء على اتصال مستمر بالشخصيات العلمائية الفاعلة، التي اشهرها العلامة محمد حسين الطباطبائي، وآية الله مرتضى المطهري، وآية الله محمود الطالقاني. وشاركت هذه الشخصيات في المؤتمر الاول

الذي عقدته الحركة الجامعية عام ١٩٦٢. وكان النشاط يدور خلال تلك الفترة حول الدفاع عن الدين الاسلامي في مواجهة الأفكار الماركسية والغربية، والتأكيد على تضامن ووحدة الشعوب المسلمة.

حينما بدأت حركة الامام الخميني، ارتبط بها هؤلاء الجامعيون لاسيما بشخصية الامام الخميني. وقد ملأ اتخاذ الامام الخميني مرجعاً سياسياً، الفراغ الحاصل من عدم وجود قيادة دينية بارزة للحركة الطلابية(١٥٢).

كان النصف الثاني من عام ١٩٦٤، بداية اخرى للاستبداد الملكي. وهذا ما يؤكده نفي الامام الخميني، وقمع الحركات، ومحاكمة زعماء نهضة حرية ايران وبعض علماء الدين والحكم عليهم بشتى الاحكام، وخلق أجواء الخوف والارهاب، وسريّة النشاطات السياسية. وقد اندفعت بعض التيارات نحو الكفاح المسلح.

منذ عام ١٩٦٤، تحول الشاه محمد رضا بهلوي الى مركز ثقل في سياسة البلاد، فأخذت تُرسم تلك السياسة على أساس آرائه ووجهات نظره الخاصة، فيما تحولت الحكومة الى مجرد عامل منفذ لتلك السياسة(١٥٣).

استمرار اجواء القمع والكبت واتساعها، ادى الى تحول النشاطات السياسية في معظم الاحوال الى جهاد عقائدي ودراسات وجهود نظرية على امل استمرار الكفاح الشامل في المستقبل.

في أعقاب نفي الامام الخميني، تبلورت وظهرت بعض الحركات والفصائل ذات الطابع الاسلامي خلال عامي ١٩٦٤ و١٩٦٥، مثل الهيئات الاسلامية المؤتلفة، وحزب الملل الاسلامية، ومنظمة «مجاهدين خلق»، والتي اتخذت في نضالها الاسلوب المسلح. وكان من نشاطاتها المسلحة اغتيال رئيس الوزراء حسن علي منصور في ٢١ كانون الثاني ١٩٦٥ على يد اعضاء الهيئات المؤتلفة، والاغتيال الفاشل للشاه محمد رضا بهلوي في ١٠ نيسان ١٩٦٥.

مما لا شك فيه انّ حالة التطرف التي امتازت بها هذه الأحزاب دفعت السلطة

الى قمعها وهي لازالت في بداية الطريق. فتم في أعقاب اغتيال منصور ملاحقة اعضاء الهيئات المؤتلفة واعتقالهم ثم إعدام اربعة اشخاص منهم في عام ١٩٦٥. اما حزب الملل الاسلامية الذي كان يضم في صفوفه المثقفين الاسلاميين المؤمنين بالكفاح المسلح من خلال تنظيم سري، فقد تم اعتقال جميع اعضائه في عام ١٩٦٥ بينما كان تأسس عام ١٩٦١. وكان هذا الحزب يهدف الى تأسيس حكم اسلامي يتجاوز الطائفية والقومية، من خلال ثورة قومية اسلامية. ويمكن ان يُعد هذا الحزب، الرائد في الدعوة لتأسيس حكم اسلامي عالمي في ايران. وكان يعتبر النظام الملكي اقذر نظام وأشد الأنظمة رجعية، ويؤمن بضرورة القضاء عليه. وكان زعماء الحزب ينشرون أفكارهم من خلال نشرة «خلق»(١٥٤).

منظمة «مجاهدين خلق» تأسست هي الاخرى عام ١٩٦٥ حاملة تفكيراً اسلامياً ممتزجاً بأفكار لقيطة اخرى، وكانت تنهج الكفاح المسلح ايضاً. وكان مؤسسوها الأوائل يؤمنون بالدين الاسلامي ويسعون الى اقامة حكومة اسلامية، ولم تمارس اي عمل مسلح منذ تأسيسها في عام ١٩٦٥ وحتى عام ١٩٧١. وانما كانت منهمكة خلال هذه الفترة بدراسات نظرية وتدريب افرادها عسكرياً. ثم بدأت عملياتها المسلحة منذ عام ١٩٧١، الامر الذي ادى الى انكشاف امرها على وجه السرعة فنجح النظام البهلوي في اعتقال واعدام معظم زعمائها حتى اواخر عام ١٩٧٤، فيما حُكم على البقية الباقية بالسجن المؤبد(١٥٥).

انقسمت هذه المنظمة على نفسها في عام ١٩٧٥، فانشطرت الى شطرين: اسلامي، وماركسي. وحدثت صراعات فيما بين الشطرين وتصفيات دموية، فابتعدت في نهاية المطاف عن الاسلام الذي كانت تتبناه في بداية تأسيسها(١٥٦). وهذه المنظمة بشكل عام، لم تترك تأثيراً مهماً على حركة الصحوة الاسلامية خلال الستينات.

من الاهداف المهمة التي كانت تتوخاها السلطات الايرانية في نفي الامام الخميني الى تركيا ثم الى العراق، إطفاء شعلة الصحوة الاسلامية المتقدة، من خلال

قطع الاتصال والتلاحم ما بين القيادة والقاعدة. وكان الهدف من اختيار النجف الاشرف محلاً للنفي هو انّ النظام كان يتصور ان ذلك سيؤدي الى الحد من ضغط الرأي العام من جهة، كما انه يستطيع ان يفرض عليه فيها رقابة مباشرة. هذا فضلاً عن انّ الاجواء المهيمنة على الحوزة العلمية في النجف خلال تلك الفترة، كانت اجواء غير سياسية، وهذا ما يمكن ان يؤلف عقبة طبيعية في وجه اي نشاط سياسي للامام. كذلك كان النظام البهلوي يعتقد انّ وجود بعض مراجع التقليد في النجف، يمكن ان يعتّم على وجود الامام، ولا يسمح له بالبروز.

بعد إقامة الامام الخميني في النجف، انبرى للتدريس في الحوزة العلمية، فضلاً عن مواصلة نشاطه السياسي ومتابعة ما كان يحدث في ايران والعالم الاسلامي. ومدّ جسور الاتصال مع المناضلين الايرانيين داخل ايران وخارجها لاسيما اولئك الذين كانوا يقيمون في اوربا، وكندا، وأمريكا. ولحق بالامام في النجف بعض العلماء الايرانيين المجاهدين وبعض تلامذته، فيما أوصى الامام البعض الآخر بالبقاء في ايران وتحمل قسوة الاوضاع وظروف الكبت، للعمل كجسر بين ايران والنجف، والحفاظ على حيوية النهضة الاسلامية في ايران وفاعليتها. وكان لحضور الامام في العراق تأثير كبير على التحام الصحوة الاسلامية الايرانية بالصحوة في البلدان الاسلامية الاخرى، والدفاع عن الحركة الفلسطينية(١٥٧).

كان الامام يتحرك في العراق من خلال العديد من المجاهدين والشخصيات الثورية، لاسيما ولده السيد مصطفى الخميني الذي كان جناح نهضة الامام وحركته. فكان همزة الوصل الكبيرة بين الامام والمناضلين، وسافر الى العديد من البلدان الاسلامية سيما العربية السعودية في اطار الحج، لنشر افكار الامام الخميني ونظرياته، محافظاً بشكل كبير على حالة من الاتصال الدائم بين الامام والأمة(١٥٨). فكانت شبكة الاتصال هذه تقوم بنقل بيانات الامام وأشرطة خطاباته وكلماته الى ايران. فكان نفي الامام الى العراق قد حوّل بشكل عام حركة الصحوة الاسلامية الى حركة عالمية وأدخلها الى مرحلة جديدة.

اما في ايران، فقد خيّم نوع من السكون الظاهري في اعقاب اغتيال حسن علي منصور، ومحاولة اغتيال محمد رضا شاه، ومن ثم نفي الامام الخميني، وذلك بفعل القمع الواسع وأجواء الرعب التي خلقها النظام البهلوي، وسجن العديد من الشخصيات الثورية المهمة. وظل الوضع على هذا المنوال حتى عام ١٩٦٧. فضعفت خلال تلك الفترة حركة الصحوة، ولجأ الكثير من الفصائل الى اتخاذ اسلوب العمل السري.

حاول المناضلون خلال هذه الفترة ايجاد بعض التغييرات في أساليب نضالهم، وسعوا للحفاظ على استمرارية حركة الصحوة الاسلامية من خلال اسلوب الدعوة والتبليغ وممارسة النشاطات الثقافية.

منذ عام ١٩٦٧، بدأ النظام باطلاق سراح بعض السجناء السياسيين، وأخذ يقلّص حالة الكبت السياسي، فازداد نشاط الاحزاب والفصائل السياسية. فاستعادت الهيئات المؤتلفة نشاطها من خلال ممارسات ثقافية في الغالب بفضل جهود محمد جواد باهنر، وجلال الدين الفارسي، ومحمد علي رجائي، وهاشمي رفسنجاني وغيرهم(١٥٩). وكانت مؤثرة ايضاً النشاطات التي قامت بها شركة «انتشار» المساهمة، التي أخذت على عاتقها مهمة طبع ونشر الكتب الدينية لبعض المفكرين المسلمين الثوريين كآية الله المطهري، وآية الله الطالقاني، ومهدي بازرجان، وترجمات السيد هادي خسرو شاهي، وأحمد آرام(١٦٠).

الى جانب علماء الدين المصلحين وفي مقدمتهم الإمام الخميني، وآية الله الطالقاني، وآية الله المطهري، وآية الله البهشتي، ظهرت خلال الستينات آثار وأفكار جديدة لافراد من غير علماء الدين مثل جلال آل احمد، ومهدي بازرجان، وعلي شريعتي، والتي خدمت بدورها حركة الصحوة الاسلامية ايضاً.

كان جلال آل احمد ينزع نحو الماركسية في بداية الأمر لكنه تخلى عن افكاره الماركسية فيما بعد والتجأ الى الاسلام من جديد(١٦١). وهبّ لتسليط الضوء على أبعاد التأثر بالغرب من خلال بعض كتبه مثل «التغرّب» و«خدمة وخيانة

المثقفين». ويعتبر آل احمد الاسلام الشيعي عنصراً لا ينفك عن الهوية الايرانية، وينظر الى علماء الدين كطبقة اجتماعية لا تستسلم للهيمنة الغربية.

ووجّه الانتقاد الشديد للمثقفين لعدم اهتمامهم كثيراً بأبعاد وعوامل انتفاضة خرداد عام ١٩٦٣. ولديه اعتقاد بأنّ اتحاد علماء الدين والمثقفين، يمثل خطوة باتجاه التغيير والتكامل. وبما انه كان يعتبر المذهب الشيعي ايديولوجية مناسبة للتعبئة السياسية، لذلك هب لتعبئة علماء الدين والمثقفين وسائر الطبقات المتدينة في المجتمع، ضد استبداد الحكومة البهلوية(١٦٢).

لقد دافع آل احمد عن الاسلام ضد النهج المناوئ للدين الذي كانت تختطه الحكومة البهلوية، وأكد على التلاحم المعنوي بين الشعب الايراني والاسلام، فتحول الى زعيم فكري جديد من المفكرين، والمثقفين المتدينين، فعمل على دعم حركة الصحوة الاسلامية وساعد على استمرارها.

خاض مهدي بازرجان كذلك نضالاً عقائدياً في ميدان القلم منذ الستينات بالاعتماد على رصيد واسع من النشاط السياسي. وألّف العديد من الكتب كمفكر ديني، منها كتاب «البعثة والايديولوجية» عام ١٩٦٦، و«الحاجة الى الخير»، و«البعثة والتكامل والانسجام الايراني» عام ١٩٦٧، و«المسجد في المجتمع» عام ١٩٦٨، و«الدافع» عام ١٩٦٩(١٦٣).

الجهود التي بذلها بازرجان لتسليط الضوء على الايديولوجية الاسلامية في جو كانت تسعى فيه الحكومة للحفاظ على مجتمع غير سياسي، بمثابة خطوة مهمة لتعزيز الصحوة الاسلامية. واستمرت تلك النشاطات خلال السبعينات ايضاً.

النشاطات الفكرية التي مارسها علي شريعتي كانت ذات اهمية ايضاً رغم سعيه لتسليط الضوء على الاسلام بمعزل عن علماء الدين، وذلك بفضل ما اوجده من تحرك اسلامي في الطبقة الجامعية وابعادها عن الافكار الغربية والماركسية. وقد حذا حذو كتاب «التغرب» لآل أحمد من خلال كتابه «العودة الى الذات»(١٦٤).

وتركزت معظم نشاطات شريعتي، خلال السبعينات.

في الستينات ولاسيما منذ منتصفها، تركت حركات الصحوة التي شهدها العالم الاسلامي والجهود الرامية الى استقلال الشعوب الاسلامية، تأثيراً ـ وان كان ضئيلاً ـ على حركة الصحوة الاسلامية في ايران. ففي اعقاب انتصار المناضلين الجزائريين على الاستعمار الفرنسي، أُقيم في مسجد فخر الدولة بطهران احتفال كبير أُلقيت فيه كلمات عديدة. وقد طُبعت تلك الكلمات في كتاب عنوانه «الجزائر المنتصرة، حاملة لواء الفداء». وصُنّفت وتُرجمت فيما بعد العديد من الكتب حول الثورة الجزائرية والمناضلة الجزائرية جميلة بوباشا. وقد ادخلت اخبار انتصارات المجاهدين الجزائريين الأمل بالنصر الى قلوب المجاهدين والمناضلين الايرانيين. وكان للحركة الفلسطينية وسائر حركات التحرير الاخرى، تأثير على تفعيل موجة الصحوة الاسلامية(١٦٥).

ورغم ظهور أجواء سياسية افضل خلال الفترة ١٩٦٧ ـ ١٩٧١، وسعي النظام لاخفاء وجهه القمعي من خلال عقد المؤتمر العالمي لحقوق الانسان في طهران في ٢٢ نيسان ١٩٦٨(١٦٦)، الّا انّ الحركة الاسلامية كانت مستمرة خلال تلك الفترة وتواصل طريقها إما بشكل سري او من خلال المحافل الدينية او النشاطات ذات الغطاء الثقافي. وفضلاً عن عودة الهيئات الاسلامية المؤتلفة التي سبق أن اشرنا اليها(١٦٧)، مورست كذلك النشاطات الثقافية التي كان الهدف النهائي منها نشر الفكر الديني ومواجهة البرامج الثقافية للحكومة.

وكان يصب في هذا الاتجاه ايضاً تأسيس «مؤسسة التعاون والرفاه الاسلامية» على يد محمد علي رجائي، ومحمد جواد باهنر، وهاشمي رفسنجاني، وآية الله بهشتي، وبعض التجار المتدينين، لدعم أسر السجناء السياسيين مالياً، والقيام ببعض النشاطات الثقافية وتربية جيل الشباب(١٦٨). كما قامت هذه المؤسسة بتشييد المدارس الابتدائية والمتوسطة والاعدادية ذات الصبغة الاسلامية(١٦٩).

من النشاطات الاخرى خلال تلك الفترة، يمكن الاشارة الى جلسات تلاوة وتفسير القرآن في مسجد هدايت التي استأنفها آية الله الطالقاني في أعقاب إطلاق

سراحه من السجن عام ١٩٦٧. فكان الطلبة السياسيون المتدينون يترددون على ذلك المسجد وتتوثق بينهم من خلاله العلاقات. كما كـان ذلك المسـجد مـوضعاً للتلاحم بين علماء الدين وطلبة الجامعات.

فضلاً عن آية الله الطالقاني، لعبت شخصيات اخرى مثل هاشمي رفسنجاني، ومحمد جواد باهنر، وهادي خسرو شاهي، ومحمد علي رجائي، ورضا اكـرمي، ومهدي بازرجان، وجلال الدين فـارسي، دوراً ايـضاً في تـوجيه بـرامج مسـجد هدايت، كما كان للمسجد دور في صقل شخصية البعض منهم. وقد لعبت جميع هذه الشـخصيات دوراً بـارزاً فـيما بـعد، في انـتصار الثـورة الاسـلامية في ايـران واستمرارها(١٧٠).

على العموم كان لمسجد هدايت دور مهم جداً في ارتـفاع الوعـي السـياسي والديني، او ما يمكن ان نعبر عنه بالصحوة الاسلامية وإحياء الفكر الديني.

من الأحداث الاخرى التي وقعت في السنوات الاخيرة من الستينات والتي كان لها دور ايجابي في الصحوة الاسلامية، يمكن الاشارة الى ردة فعل المجـاهدين ازاء إحراق الصهاينة للمسجد الأقصى، وكذلك طرح الامام الخميني لمباحث الحكومة الاسلامية. ففي الحادي والعشرين من آب عام ١٩٦٩ أحرق الصهاينة المسـجد الأقصى ـ القبلة الاولى للمسلمين ـ والحقوا به أضراراً جسيمة(١٧١). وأثار ذلك العمل الشنيع غضب المسلمين في سائر ارجاء العالم، ووجّه الرأي العام الاسلامي نحو فلسطين والقدس والمسجد الأقصى. وقد شارك المسلمون اخوتهم المسلمين في مشاعرهم الغاضبة تلك. واستنكر الامام الخميني تلك المؤامـرة. وانـبرى عـلماء الدين ـ تأسياً بالامام الخميني ـ لكشف أبعاد تلك المؤامرة وأهدافـها، وتـوعية الجماهير، ووضعها في صورة الخطر الصهيوني الذي يتهدد القدس(١٧٢).

المسألة الأهم التي شهدها عام ١٩٧٠، تمثلت في قيام الامام الخـميني بـالقاء محاضرات في الحكومة الاسلامية تحت عنوان «ولاية الفقيه» في مسـجد الشـيخ الانصاري بالنجف الأشرف وذلك منذ الحادي والعشرين من كانون الثاني عـام

١٩٧٠. وسعى الامام خلال تلك المحاضرات لإثبات انّ لفقهاء وعلماء المسلمين حكومة او ولاية على المسلمين، وأن الدين لا ينفصل عن السياسة، وانّ الايديولوجية الاسلامية اوسع من العبادات، والاسلام الحقيقي عبارة عن دين سياسي واجتماعي.

اتخذ الامام الخميني خلال تلك المحاضرات مواقف ازاء النظام الملكي الايراني وسائر أنظمة البلدان الاسلامية، واعتبرها السبب في تخلف المسلمين. كما اخذ يسلط الضوء على الخطر الذي كانت تشكله الصهيونية والاستعمار على البلدان الاسلامية، والوظائف والمسؤوليات السياسية الاجتماعية الملقاة على عاتق رجال الدين وطريقة معالجتهم للمشاكل والأخطار التي يتعرض لها المسلمون والعالم الاسلامي، فضلاً عن دعوته للمفكرين والعلماء لتقديم دراسات عميقة في موضوع الحكومة الاسلامية(١٧٣).

بما ان افكار الامام الخميني كانت تنتقل عبر شتى القنوات وعلى وجه السرعة الى ايران، لذلك كانت تؤدي الى ايقاظ الجماهير المتدينة، وايجاد تحرك جديد بين المناضلين الايرانيين. وتظافرت جهود النظام البهلوي والقوميين والماركسيين الذين شعروا بخطر تلك الأفكار عليهم، للتصدي لها ومجابهتها، لكن هذا الموقف ادى الى نتيجة معكوسة تماماً، اذ ازداد اقبال الشعب على تلك الأفكار وأخذ يتابعها بلهفة وحماس، مما ادى الى ظهور امواج جديدة من الصحوة الاسلامية. وقد نُشرت افكار الامام تلك في كتاب يحمل عنوان «الحكومة الاسلامية»(١٧٤). وكانت اهم المحاور التي يركز عليها ذلك الكتاب هي: «ولاية الفقيه، وعدم انفصال الدين عن السياسة، ووحدة المسلمين».

عملت وفاة آية الله السيد محسن الحكيم عام ١٩٧٠ ـ وكان أحد مراجع التقليد ـ على ترسيخ مرجعية الامام الخميني في ايران والعالم الشيعي. فأخذ يزداد تأثير كلام الامام الخميني، وراح ينفتح على أفكاره ورؤاه عدد كبير من الاصوليين والثوريين، وفشلت جميع المحاولات التي بذلها النظام البهلوي لاحتواء تلك

الأفكار(١٧٥).

كان الطلبة المسلمون الايرانيون، أحد العوامل المهمة في انتشار أفكار الامام الخميني ومتابعة النهضة الاسلامية في امريكا واوربا. وكان هؤلاء الطلبة يمارسون نشاطاتهم في قالب الجمعيات الاسلامية، وكانوا على صلة بالامام في النجف الأشرف(١٧٦). فكان باستطاعة هؤلاء، الاتصال بوسائل الاعلام الاجنبية بعيداً عن اعين السلطة والرقابة الشديدة المفروضة على وسائل الاعلام الداخلية، لنقل اخبار الامام ومواقفه الثورية وجميع ما يستجد على جبهة المجابهة مع النظام البهلوي القمعي.

مع زيادة الاقبال على الدين في الستينات والسبعينات في ايران، راح هذا الفكر يؤلف القاعدة الأساسية للفكر الثوري لدى الطلبة الايرانيين خارج ايران. كما ادى انحراف الاتحاد العالمي للطلبة والطلبة الايرانيين خارج البلاد، عن اهدافه الاولى، الى خلق مزيد من الانسجام والتلاحم بين الجمعيات الطلابية الاسلامية.

وظهرت الى الوجود في أعقاب ذلك، الجمعية الاسلامية للطلبة في اوربا والتي كانت تضم الطلبة المسلمين الايرانيين. وكان لآية الله بهشتي وأفكاره تأثير مباشر على هذه الجمعية(١٧٧). وكان آية الله بهشتي يترأس آنذاك المؤسسة الاسلامية في هامبورغ، فكان يتخذ منها مركزاً لنشر الاصولية الثورية الاسلامية بين الطلبة الايرانيين في المانيا واوربا(١٧٨).

كان الطلبة المسلمون الايرانيون يصدرون مجلة باسم الاسلام ثم «مدرسة الجهاد» منذ عام ١٩٦٦(١٧٩). وكان من بين القرارات التي اتخذها اتحاد الجمعيات الاسلامية للطلبة في اوربا في مؤتمره الثالث، الأخذ بالاسلوب الثوري وتسليط الضوء على حيوية وتطور القوانين الاسلامية من خلال الاساليب الاعلامية الحديثة(١٨٠).

الحركة الدينية للطلبة، ازدادت تطوراً واتساعاً في السنوات اللاحقة، وساعدت على انتشار الصحوة الاسلامية عن طريق كتابة نظام داخلي لها وعقد العديد من

الاجتماعات خلال الستينات في معظم مدن المانيا الغربية، وأخذت تتصل تدريجياً بالكتّاب والمفكرين الاسلاميين والمراكز والمؤسسات الاسلامية.

في المؤتمر الخامس للاتحاد، ذكر آية الله بهشتي ان الهدف الأول الذي يسعى اليه الاتحاد هو اقامة مجتمع إسلامي نموذجي. بينما اكد المؤتمر السادس على دعم الامام الخميني وآية الله الطالقاني، والوقوف الى جانب جهاد طلبة الجامعات الايرانية، والحوزات العلمية، والسجناء السياسيين في ايران، والدفاع عن الفلسطينيين. كما تمّ التأكيد في المؤتمرات والاجتماعات اللاحقة على الوقوف الى جانب الامام الخميني، والحركة الاسلامية، وتقوية الاتحاد الاسلامي.

من الجدير بالذكر، انه الى جانب ظهور وتبلور المؤسسات الطلابية الاسلامية في اوربا، ظهرت مؤسسات مماثلة في كندا والولايات المتحدة الأمريكية. واستمرت هذه المؤسسات في نشاطاتها حتى انتصار الثورة الاسلامية الايرانية عام ١٩٧٩. وكانت تحتفظ بعلاقات مع الامام الخميني والعلماء المجاهدين في ايران(١٨١).

اخذت تتعاظم وتيرة الكفاح والتغييرات السياسية في داخل ايران. ويتّسم عام ١٩٧١ ببعض الملامح والخصوصيات التي من اهمها: اشتداد النشاطات السياسية للأحزاب والفصائل الاسلامية، والماركسية، وغيرها، وخطابات ومحاضرات علي شريعتي في حسينة الارشاد بطهران، واقامة المهرجان الخاص بمرور ٢٥٠٠ عام على تأسيس الملكية في ايران ـ وهو المهرجان الذي لم يشهد له تاريخ ايران مثيلاً من حيث التبذير لثروة البلد وعدم الضرورة لاقامة مهرجان كهذا ـ وتصاعد نشاط الحركة الطلابية.

النشاطات الفكرية لعلي شريعتي في حسينية الارشاد، ثم منع انتشار وتداول كتبه، ادت الى اقبال اكبر على مطالعة آثاره ومؤلفاته. وهيأت نشاطاته خلال الستينات في المحافل الدينية والجامعية، الأرضية الملائمة للأخذ بأفكاره ومن ثم اتساع الصحوة الاسلامية خلال السبعينات رغم وجود بعض المثالب في افكاره.

وعملت بحوثه التي كانت خليطاً من علم الاجتماع، والتاريخ، والفلسفة، والدين، على ترسيخ جذور الصحوة الاسلامية نظراً لانتشارها بين الجامعيين المتدينين(١٨٢).

عملت آثار آية الله مطهري التي كانت ذات طابع كلامي وفلسفي، والتي كانت تُنشر وتبث بحرية، الى جانب آثار سائر المفكرين الاسلاميين، على تغيير المعادلة لصالح القوى الدينية، لاسيما المثقفين المتدينين.

ظهور شخصيات دينية ومثقفة ملتزمة مثل شريعتي،وآية الله المطهري، وآية الله مفتح، والعلامة محمد تقي الجعفري، وفخر الدين حجازي في الاوساط الجامعية، عمل على ايجاد علاقة بنّاءة بين الحوزة والجامعة من جهة، وجهّز الصحوة الاسلامية بالعلم، والايمان، والوعي. وتحولت النزعة نحو الشعائر الدينية الى لون من السلاح الثقافي والسياسي ضد النظام. وكثّف طلبة الجامعات والمدارس من ذلك الحين وجودهم في الميادين السياسية، وحدثت بينهم حالة من التعبئة ضد النظام البهلوي بمختلف الذرائع(١٨٣).

المبالغ الطائلة التي أُنفقت على المهرجانات الملكية رغم الفقر الذي كان يعاني منه عامة افراد الشعب، والجهود المحمومة التي بذلتها السلطة لنشر التراثية الملكية القديمة، كان لها تأثير كبير على تفاقم اعتراضات الشعب ضد الحكومة البهلوية(١٨٤). ودفعت زيادة النشاطات السياسية والاعلامية المناوئة لتلك الحكومة بجهاز الأمن المعروف بالسافاك الى اغلاق حسينية الارشاد، ومسجد هدايت، ومسجد الجواد بطهران(١٨٥)، وهي الاماكن التي كان يخطب فيها علماء الدين والمثقفون المتدينون وينورون من منابرها اذهان الجماهير ويشحذون عزائمهم.

قام النظام البهلوي بتأسيس جيش الدين في عام ١٩٧٣، للسيطرة بواسطته على نشاط علماء الدين المناهضين له(١٨٦). لكنه احرز نتيجة معاكسة تماماً، سيما وقد شن عليه علماء الدين بتوجيهات من الامام الخميني حملة اعلامية ودعائية

شعواء افقدته القدرة على التحرك والتأثير.

مع تصاعد دعايات الحركات اليسارية والتي تمثلت ذروتها في انفصال منظمة «مجاهدين خلق» عام ١٩٧٥ الى فصيلين اسلامي وماركسي، ازدادت جهود المناضلين المسلمين لتعزيز الايديولوجية الاسلامية.وتعاظمت خلال هذه الفترة الدراسات والمناقشات العقائدية في شتى الاوساط والمحافل والجامعات بل وحتى في السجون التي كان يقبع فيها السجناء السياسيون. ويعبِّر الشهيد رجائي في مذكراته عن هذا الموضوع، بأنه كان اكبر هاجس يراود القوى المتدينة خلال منتصف السبعينات(١٨٧).

طرأ سكون مؤقت على حركة الصحوة خلال عامي ١٩٧٥ و١٩٧٦ بفعل اجواء الكبت والقمع، وزج المجاهدين والمفكرين الدينيين من الطراز الأول في السجن، فيما استمر النشاط الطلابي على حاله رغم تلك الاجواء، فلجأ الطلاب الى ايجاد المصليات في الجامعات، واقامة صلاة الجماعة، وبرامج اخرى من خلال بعض النشاطات الرياضية، ومجابهة ظاهرة الابتذال والتحلل الخلقي في الجامعات وغيرها(١٨٨).

خلال السبعينات، نشطت بعض الفصائل التي تحمل افكاراً متطرفة الى حد ما والتي من بينها الفصائل التالية: الامة الواحدة، والتوحيديون، والصف، والفلق، والفلاح، والمنصورون، والموحدون. وقد اتحدت هذه الفصائل السبعة في مجموعة واحدة ما بعد انتصار الثورة الاسلامية عُرفت بـ «منظمة مجاهدي الثورة الاسلامية». كما ظهرت بعض الفصائل غير المرتبطة بعلماء الدين رغم نزعتها الدينية، كالفرقان، والمستضعفين(١٨٩).

كانت الحوزات العلمية، ومدارس العلوم الدينية،وشبكة علماء الدين المجاهدين، من العوامل المؤثرة على تقدم حركة الصحوة الاسلامية خلال الستينات والسبعينات. ففي أعقاب وفاة آية الله البروجردي وبداية مرجعية الامام الخميني، وتبلور حركة الطلاب الاصوليين، تحول اسلوب الابتعاد عن السياسة الذي كان

سائراً في الحوزات العلمية ـ لاسيما حوزة قم ـ الى اسلوب الاقبال على السياسه.

انّ تراث آية الله البروجردي في مجال نشر الكتب، وزيادة عدد طلاب العلوم الدينية، وتنظيم عملية دفع الرواتب لطلبة العلوم الدينية، وخلق اتصال مع المسلمين في شتى ارجاء العالم، وايفاد الممثلين الى بعض البلدان الاوربية، واصدار مجلات الحكمة، ومدرسة الاسلام، ومدرسة التشيع، واقامة علاقات مع علماء مصر، والمساهمة في تأسيس دار التقريب بين المذاهب الاسلامية، ونشر فكرة اتحاد المسلمين، والأهم من ذلك كله تعزيز مكانة ودور الدين في المجتمع، جميعها امور ادت الى ازدهار الفكر الديني واحيائه خلال العقدين المذكورين،ونقل الحوزات العلمية الى مرحلة جديدة(١٩٠).

كانت الحوزة العلمية بقم، اهم الحوزات وأوسعها. وتنفرد هذه الحوزة بسهم كبير في عملية الصحوة الاسلامية واحياء الفكر الديني من خلال نشاطاتها، وفعاليات المؤسسات الثقافية والتحقيقية المرتبطة بها، وأعمال طلابها الاصوليين خلال العقدين اللذين سبقا انتصار الثورة الاسلامية، وذلك بعد اقتحامها لميدان النشاط السياسي والجهادي، وتصديها للنظام البهلوي.

من المؤسسات المرتبطة بالحوزة العلمية في قم والتي تأسست في عصر الصحوة الاسلامية ومارست نشاطها في هذا الاتجاه، مايلي: مدرسة اهل البيت (ع) التي تأسست عام ١٩٦١، ومجمع مدرسي الحوزة العلمية بقم الذي تأسس عام ١٩٦٣، ومؤسسة طريق الحق التي تأسست عام ١٩٦٦، ومؤسسة مدرسة امير المؤمنين (ع) التي تأسست عام ١٩٧٠، ومؤسسة الاسلام الثقافية التي تأسست عام ١٩٧٠، ومدرسة الامام امير المؤمنين (ع) التي تأسست عام ١٩٧١، ومؤسسة علوم آل محمد (ص) التي تأسست عام ١٩٦٠(١٩١).

تأسيس دار التبليغ الاسلامي واصدارها للعديد من المجلات والكتب وان لم يكن ينسجم مع مسار النهضة الاسلامية بشكل كامل، بل ومعارضتها لتلك النهضة في بعض الأحيان، وعدم تأييد الامام الخميني لطريقة عملها وبعض المشرفين

عليها، الا أنها كانت تُعدّ مع ذلك كله خطوة نحو الأمام، واستطاعت هذه الدار أن تقدم للطلبة الشباب معلومات جديدة في العلوم الانسانية والدينية، من خلال نشر الكتب الدينية، وتأسيس المكتبات، واصدار المجلات للشباب والأطفال، ومجلة «الهادي» العلمية التحقيقية باللغة العربية.

بعض المدارس الدينية كمدرسة حقاني (المدرسة المنتظرية) التي كان للشهيد بهشتي دور في تأسيسها، ومدرسة آية الله الغلبايغاني، وغيرها، كانت من المدارس الدينية التي يؤمن اساتذتها وطلبتها بالاسلام السياسي وباقامة نظام حكم اسلامي.

بعض المجلات مثل مدرسة الاسلام، ومدرسة التشيع، والانتقام، والبعثة، وتقويم المذهب الجغرافي، وطلوع الاسلام، ومجلة المسجد الأعظم، والتي كان يشرف عليها بعض علماء الدين الثوريين، عملت على نشر الصحوة الاسلامية أيضاً(١٩٢).

ساهمت الحوزات العلمية في مشهد، واصفهان، والري، وطهران، وتبريز، وزنجان، وارومية، وأردبيل، وقزوين، ورشت، ويزد، وغيرها، وكذلك المدارس الدينية، ومكتبات العلوم الاسلامية المرتبطة بها، والتي كانت على صلة وثيقة بالحوزة العلمية بقم،وأفكار الامام الخميني، والعلماء المجاهدين، في احياء الفكر الديني في سائر ارجاء البلاد(١٩٣).

لعبت الحوزة العلمية بمشهد دوراً كبيراً ـ بعد الحوزة العلمية بقم ـ في احياء الفكر الديني الثوري. وتحولت هذه الحوزة في مرحلة ثورة الامام الخميني، الى مركز آخر من مراكز مقاومة النظام بفضل بعض الشخصيات الحوزوية الكبيرة مثل محمد هادي الميلاني، وحسن القمي، والسيد علي الخامنئي، وعبد الكريم هاشمي نجاد، وعباس واعظ الطبسي وغيرهم، ورافقت حركة الامام الخميني والصحوة الاسلامية في أصعب ظروفها. وتجاوبت مدارس العلوم الدينية بمشهد وطلابها مع علماء الدين الثوريين. ومنها تلك الاعتراضات التي قام بها طلبة هذه المدارس عام ١٩٧٥، والمجابهة التي حدثت بينهم وبين عناصر الشرطة والأمن،

والتي ادت الى اعتقال عدد كبير منهم ونفي بعضهم(١٩٤).

تُعدّ ظاهرة علماء الدين الثوريين التبليغيين، من الظواهر السياسية الدينية الاصولية العملية التي انبثقت من قلب الحوزات العلمية، وعملت على نشر عملية احياء الفكر الديني في سائر أرجاء البلاد. وتزامنت هذه الظاهرة مع حركة الامام الخميني وسرعان ما نضجت سياسياً وفكرياً. وكان علماء الدين هؤلاء، يسافرون في أشهر محرم وصفر ورمضان الى سائر المناطق الايرانية لممارسة دور تبليغي واعلامي فيها من خلال القاء الخطب والمحاضرات الدينية والتوعوية، ووضع الجماهير في صورة الحركة الاسلامية المتنامية، وما يجري حولها من مجريات وأحداث سياسية. ومن ابرز رجال تلك الحركة التبليغية الاعلامية: محمد رضا سعيدي، وعبد الكريم هاشمي نجاد، واكبر هاشمي رفسنجاني، وفضل الله مهدي زاده محلاتي، ومحمد رضا مهدوي كني، وابو القاسم خزعلي، ومحمد يزدي، وصادق خلخالي، ومحمد علي كرامي، وعلي مشكيني، والسيد علي خامنئي، والسيد علي اندرزكو، ومهدي شاه ابادي، وعلي اصغر مرواريد، ومحمد تقي عبدوست، وعبد المجيد معاديخواه، ومحمد بهشتي، ومحمد صدوقي، وأسد الله مدني، ومحمد علي قاضي طباطبائي، وحسين خادمي،وعبد الحسين دستغيب(١٩٥).

كان هؤلاء العلماء يستخدمون بعض المساجد كقواعد للانطلاق منها لتحقيق غاياتهم. بينما كان البعض الآخر منهم يتابع تلك الأهداف من خلال بعض الهيئآت، والمدارس، والاجتماعات الاسبوعية،والمؤسسات. فآية الله بهشتي كان يحاضر خلال فترة تواجده بايران، في جلسات تفسير القرآن التي كان يقيمها «مكتب قرآن»(١٩٦)، وكذلك في اجتماعات الجمعية الاسلامية للمهندسين(١٩٧). وكان على صلة بالامام موسى الصدر في لبنان ويبعث اليه من المانيا كراريس باسم صوت الاسلام. كما الف كتاباً باسم «صوت الاسلام في اوربا»، طبعته شركة انتشار المساهمة(١٩٨).

وقام هذا المركز خلال الحرب بين العرب والكيان الصهيوني، باصدار البيانات

والقاء المحاضرات في هامبورغ التي تدعم العرب وتدين الصهاينة وأعمالهم العدوانية(١٩٩).

كان آية الله محمد رضا سعيدي يمارس دوراً تبليغياً في مسجد الامام موسى بن جعفر (ع) بطهران، ويعبِّر فيه عن معارضته للنظام ويندد بانتشار اليهودية والبهائية(٢٠٠).

وكان آية الله اكبر هاشمي رفسنجاني، يشترك في الاجتماعات الاسبوعية للعديد من الجمعيات والهيئآت مثل هيئة مكتب الهداية، ونقابة باعة اللباس، ومكتب الحسين، وهيئة انصار الحسين، ومركز نشر الحقائق الاسلامية، فكان يمارس من خلالها جهاده الاعلامي الذي كان يدور حول العديد من المحاور التي أهمها: دعم فلسطين، والكشف عن دور الاستعمار في البلدان الاسلامية، ووحدة المسلمين شيعة وسنّة، ونهضة الامام الخميني ومعارضة المهرجانات الملكية(٢٠١).

انبرى عبد الكريم هاشمي نجاد في الستينات للتبليغ والارشاد بمشهد من خلال تأسيس «مركز الشباب الثقافي» و«مركز البحث والنقد الديني»، بمعاضدة السيد حسين الأبطحي. وكان الهدف الأول الذي يسعى لتحقيقه مكافحة الفساد الاجتماعي والابتذال الثقافي(٢٠٢).

آية الله السيد علي الخامنئي كان يمارس نشاطه الارشادي والثوري من خلال مساجد الكرامة، والامام الحسن (ع)،وميرزا جعفر. كما كان نشطاً ايضاً في مساجد ايرانشهر خلال نفي النظام له اليها. كما كان على صلة وثيقة بالحوزة العلمية في قم، فكان ينقل عن طريقها الى مشهد بيانات واعلانات الامام الخميني(٢٠٣).

اما آية الله محمد الصدوقي، فكان يتخذ من مسجد حظيرةبيزد، مركزاً لفضح ممارسات نظام الشاه(٢٠٤). فيما كان آية الله عبد الحسين دستغيب يتخذ من المسجد الجامع والعتيق في شيراز، قاعدة للدفاع عن نهضة الامام الخميني، ومكافحة المفاسد الاجتماعية التي كان يروّج لها الشاه لاسيما مهرجان الفن بشيراز، مما اجبر السلطة على الغاء العديد من تلك المهرجانات(٢٠٥).

كان آية الله حسين خادمي منهمكاً في الارشاد الاسلامي وتربية جيل الشباب لاسيا فيمؤسسة الأحمدية وفي مساجد مدينة اصفهان. كما أسس العديد من المكتبات الدينيه(٢٠٦). وكان لآية الله جلال الدين طاهري، حضور فاعل في مدينة اصفهان ايضاً(٢٠٧).

كانت القضية الفلسطينية تحظى بأهمية كبيرة لدى المناضلين الايرانيين وذلك لأن فلسطين جزء مهم من كيان العالم الاسلامي، لأنّ عدداً كبيراً من المناضلين الايرانيين تدربوا في المنظمات الفلسطينية على الفنون العسكرية والكفاح المسلح من اجل اسقاط نظام الشاه. وكان بعض الايرانيين قد تلقى تدريبات في مصر ايضاً في عهد جمال عبد الناصر، ثم انتقلوا الى لبنان في أعقاب وفاته. كما كانت سوريا مركزاً آخر لتدريب المناضلين الايرنيين(٢٠٨).

كان الامام موسى الصدر، ومصطفى جمران يدعمان المناضلين الايرانيين ايضاً الى جانب تعبئة الفصائل السياسية والعسكرية اللبنانية ضد الكيان الصهيوني. وكان الامام موسى الصدر يعبِّر عن الامام الخميني بالامام الأكبر، وطالما كان يلتقي بالسيد مصطفى الخميني والسيد أحمد الخميني وسائر المناضلين الايرانيين كجلال الدين فارسي. كما كان على صلة وثيقة بعلماء الدين الايرانيين لاسيما آية الله محمد هادي الميلاني في مشهد. كما كان على صلة بالشهيد آية الله بهشتي(٢٠٩).

من الأعمال المهمة ضمن اطار حركة اليقظة الاسلامية منذ عام ١٩٦٧ وحتى عام ١٩٧٩، تلك الحركة الثقافية التي قامت على يد بعض علماء الدين والمثقفين المتدينين، والتي من ابرز نشاطاتها ترجمة مؤلفات سيد قطب وأخيه محمد قطب الى اللغة الفارسية. وكان المناضلون الايرانيون على اتصال بحركة الاخوان المسلمين منذ تأميم صناعة البترول في ايران. وكان لأفكارهم تأثير واضح على العلماء المناضلين والشباب الايراني.

من اهم الشخصيات الايرانية التي ترجمت مؤلفات سيد قطب مايلي: آية الله السيد على خامنئي، والسيد محمد خامنئي، والسيد هادي خسرو شاهي، وعلي

حجتي كرماني، وابراهيم مير باقري، ومحمد جعفر امامي. وقد تُرجمت بعض آثاره مرتين من قبل اثنين من المترجمين.

كما ترجم العلماء الايرانيون المجاهدون او المثقفون المتدينون ما يزيد عن ١٢ مصنفاً من تصانيف محمد قطب الى اللغة الفارسية وذلك لتقديم مزيد من المعلومات عن الاسلام السياسي. كما تُرجمت مؤلفات مفكرين اسلاميين آخرين. ولعبت تلك الآثار المترجمة دوراً فاعلاً في حركة الصحوة الاسلامية(٢١٠).

انفتحت خلال عام ١٩٧٧، آفاق أفضل امام حركة الصحوة الاسلامية بسبب العديد من العوامل التي من بينها فوز الحزب الديمقراطي في انتخابات الرئاسة الأمريكية، حيث ظهرت في اعقاب ذلك تغييرات مهمة في الاجواء السياسية للبلدان المرتبطة بالعجلة الأمريكية بما فيها ايران. وانتهت تاكيدات الرئيس الأمريكي جيمي كارتر على ضرورة التخلي عن سياسة القمع وخلق اجواء سياسية مفتوحة، لصالح المعارضين والمناضلين السياسيين الايرانيين الذين كان معظمهم اما في السجون، او المنافي، او يعيشون حالة الصمت الاجباري(٢١١). واخذ النظام يطلق في اعقاب ذلك سراح السجناء السياسيين تدريجياً، واغتنمت القوى الدينية الفرصة لتصعيد حملة الانتقاد والاعتراض الموجهة ضد الحكومة. فعلى سبيل المثال حينما أثارت صحيفة «كيهان» السؤال التالي: ما هو الداء الذي تعاني منه ايران؟ تلقت تلك الصحيفة ما يربو عن ٤٠ ألف اجابة على ذلك السؤال(٢١٢).

صفوة القول هي انّ سياسة الاصلاح التي كانت تسيطر عليها الحكومة بدقة وحذر، عملت على اتحاد المعارضين السياسيين، وزعزعة كيان النظام البهلوي، وقطع الصحوة الاسلامية لخطوات اساسية على طريق تحقيق النصر النهائي، والامر الذي أجبر النظام على التراجع عن كثير من اهدافه في الميدانين الاجتماعي والثقافي.

في منتصف عام ١٩٧٩ ازداد تلاحم علماء الدين السائرين على خطى الامام

الخميني، وانبثق عنهم مجمع العلماء المجاهدين. وكان من انشط شخصياته كل من: آيات الله محمد بهشتي، ومرتضى مطهري، ومحمد مفتح، ومحمد رضا مهدوي كني، واكبر هاشمي رفسنجاني، وحجج الاسلام محمد جواد باهنر، وهادي خسرو شاهي، وعبد المجيد ايرواني، وعلي اكبر ناطق نوري، وجعفر شجوني، ومهدي كروبي، وهادي غفاري.

وأخذ هؤلاء العلماء المجاهدون يخططون منذ ذلك الحين للتظاهرات، وخطب المساجد، واعداد الشعارات، وبلورة وتنظيم الثورة الاسلامية. ولعبت المساجد منذ تلك اللحظة دوراً جوهرياً في توجيه الثورة. وكان آية الله مطهري وآية الله بهشتي وغيرهما، حلقة الوصل بين الامام في النجف ثم في باريس وبين الشعب الايراني(٢١٣).

الحديث الآخر الذي ادخل حركة الصحوة الاسلامية في مرحلة جديدة، كان وفاة آية الله السيد مصطفى الخميني النجل الاكبر للامام الخميني. وتحولت مجالس تأبينه الى مجالس للتنديد بالنظام البهلوي والاشادة بالامام الخميني ونهضته الاسلامية(٢١٤).

فضلاً عن ردود الفعل داخل البلاد، حدثت ردود فعل خارج ايران ابدتها الجمعيات الطلابية الاسلامية في اوربا وكندا وأمريكا، واقامة مراسم التأبين والحداد، وصدور البيانات، والقاء الكلمات والخطابات التي تشيد بالدور الذي كان يلعبه السيد مصطفى في الحركة التي كان يقودها والده الامام الخميني، مع التأكيد على مرجعيته(٢١٥). وكل تلك الأعمال والنشاطات كانت تنم عن انسجام حركة الصحوة الاسلامية، وصعوبة احتوائها، وقبول الجماهير للاسلام السياسي والقيادة الدينية لاقامة نظام حكم اسلامي، والذي تحقق في شباط عام ١٩٧٩ بفضل الجهود والنشاطات الدؤوبة المتلاحقة على مدى عقدين من الزمن.

هوامش الفصل الثاني:

١ ـ وليم فلور، مختارات من تاريخ ايـران الاجـتماعي في العـصر القـاجاري، تـرجمـة ابي القاسم سري، طهران، طوس، ج ٢، ص ٢٠.
٢ ـ احمد سيف، اقتصاد ايران خلال القرن التاسع عشر، طهران، ١٩٩٤، ص ٤٩.
٣ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: سجاد راعي كلوجه، القاجارية وبريطانيا والاتـفاقيات الاستعمارية، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠١، ص ١٥ ـ ٧٤.
٤ ـ عبد الرضا هوشنك مهدوي، تاريخ العلاقات الخارجية الايرانية منذ بـدايـة العـصر الصفوي وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية، طهران، امير كبير، ط ٥، ١٩٩٦، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.
٥ ـ أقا احمد كرمانشاهي، مرآة الأحوال العـالمية، تـصحيح عـلي دواني، طـهران، مـركز وثائق الثورة الاسلامية، ١٩٩٦، ص ١١٠.
٦ ـ روح الله حسينيان، اربعة عشر قرناً من الجهود الشيعية للبقاء والنمو، طهران، مـركز وثائق الثورة الاسلامية، ط ٢، ٢٠٠٣، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.
٧ ـ يد الله هنري لطيف بور، الثقافة السياسية للشيعة والثورة الاسلامية، طهران، مـركز وثائق الثورة الاسلامية، ط ٢، ٢٠٠١، ص ١٠٧.
٨ ـ حسين آباديان، الرواية الايرانية للحرب بين ايران وروسيا، طهران، مـركز الوثـائق والتاريخ الدبلوماسي، ٢٠٠١، ص ٩٧ ـ ٩٨.
٩ ـ عبد الرزاق دنبلي، المآثر السلطانية، بجهود غلام حسين صدري، طهران، ابـن سـينا، ١٩٧٢، ص ١٤٦.

١٠ ـ ميرزا عيسى قائم مقام فراهاني، احكام الجهاد وأسباب الرشاد، بجهود غلام حسين زركري نجاد، طهران، بقعة، ٢٠٠١، ص ٧٥ ـ ٧٦.

١١ ـ نفس المصدر.

١٢ ـ نفس المصدر، ص ٨١.

١٣ ـ روح الله حسينيان، سابق، ص ٢٠٨ ـ ٢١١.

١٤ ـ حامد الغار، الدين والدولة في ايران، ترجمة ابي القاسم سري، طهران، طوس، ط ٢، ١٩٩٠، ص ٨٧ ـ ٩٧.

١٥ ـ محمد تقي لسان الملك،ناسخ التواريخ، بجهود جمشيد كيانفر، طهران، أساطير، ١٩٩٨، ج ١، ص ٣٦٤.

١٦ ـ نفس المصدر، ص ٣٦٥.

١٧ ـ روح الله حسينيان، سابق، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

١٨ ـ محسن بهشتي سرشت، دور العلماء في السياسة منذ الدستورية وحتى سقوط القاجارية، طهران، معهد الامام الخميني والثورة الاسلامية، ٢٠٠١، ص ٦٧.

١٩ـ حسين آباديان، سابق، ص ١١٠.

٢٠ ـ نفس المؤلف، الفكر الديني والحركة ضد النظام في ايران، طهران، مؤسسة دراسات تاريخ ايران المعاصر، ١٩٩٧، ص ٤٥.

٢١ ـ موسى النجفي وموسى فقيه حقاني، تاريخ التغييرات السياسية في ايران، طهران، مؤسسة دراسات تاريخ ايران المعاصر، ٢٠٠٢، ص ١١٨ ـ ١١٩.

٢٢ ـ محمد تقي لسان الملك (سبهر)، سابق، ج ٢، ص ١٤٠٨.

٢٣ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، طهران، مركز دائرة المعارف الاسلامية، ج ١٠، ٢٠٠١، ذيل «امير كبير»، (علي اكبر ولايتي).

٢٤ ـ موسى النجفي، سابق، ص ٢٣٦.

٢٥ ـ حامد الغار، سابق، ص ٢٣٦.

٢٦ ـ حسين آباديان، سابق، ص ٤٩ ـ ٥٠.

٢٧ ـ احمدكسروي، تاريخ مشروطة ايران، طهران، امير كبير، ج ١، ١٩٧٩، ص ١٠.

٢٨ ـ محسن بهشتي سرشت، سابق، ص ٧٧ ـ ٨١.

٢٩ـ صادق زيبا كلام، التقليد والحداثة، طهران، ١٩٩٨، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

٣٠ ـ موسى النجفي،تعامل الدين والسياسة في ايران، طهران، مؤسسة دراسات تاريخ ايران المعاصر، ١٩٩٩، ص ١٨٩ ـ ١٠٠؛ ابراهيم تيموري، عصر الجهل ام تاريخ الامتيازات في ايران، طهران، اقبال، ط ٤، ١٩٨٤، ص ١٠٨ ـ ١١٢.

٣١ ـ عبد الهادي الحائري، التشيع والمشروطية في ايران ودور الايرانيين المقيمين في العراق، طهران، امير كبير، ط ٢، ١٩٨٥، ص ٤٠ ـ ٤٧ و٢٦ ـ ٢٩.

٣٢ ـ حجة الله اصيل، حياة وفكر ميرزا ملكم خان ناظم الدولة، طهران، ١٩٩٣، ص ٨٢ ـ ٨٣.

٣٣ ـ محمد مددبور، سير الفكر المعاصر، طهران، التربية، ١٩٩٣، ص ٣٣ ـ ٣٧.

٣٤ ـ موسى النجفي، سابق، ص ١٠٠ ـ ١٠٤.

٣٥ ـ حسين اباديان، سابق، ص ٤٧ ـ ٤٨.

٣٦ ـ نفس المصدر، ص ٧١ ـ ٨٠.

٣٧ ـ ملا محمد علي الهيدجي، الرسالة الدخانية، بجهد علي اكبر ولايتي، طهران، مركز الطبع والنشر في وزارة الخارجية، ٢٠٠٢، ص ٥٢ ـ ٥٣.

٣٨ ـ حسين اباديان، سابق، ص ١٨٩ ـ ١٩٢.

٣٩ ـ عباس الرضوي، «السيد جمال الدين، ابن الحوزة»، السيد جمال، جمال الحوزات، بجهود كتّاب مجلة الحوزة، قم، مكتب التبليغات الاسلامية في الحوزة العلمية بقم، ١٩٩٦، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٩.

٤٠ ـ نفس المصدر، ص ٢٣٥ ـ ٢٤٠.

٤١ ـ محمد جواد صاحبي، السيد جمال الدين الأسد أبادي، مؤسس نهضة احياء الفكر

الديني، طهران، ١٩٩٦، ص ٢٢٤ ـ ٢٤٠.

٤٢ ـ غلام حسين زركري نجاد، «بحث في الأفكار السياسية للسيد جمال الدين الأسد أبادي»، أفكار ونضالات السيد جمال الدين الأسد أبادي (مجموعة مقالات)، اعداد غلام حسين زركري نجاد ورضا رئيس الطوسي، طهران، مؤسسة حسينية الارشاد، ١٩٩٧، ص ٣٥.

٤٣ ـ حامد الغار، سابق، ص ٢٩٥.

٤٤ ـ نفس المصدر، ص ٣٠٢.

٤٥ ـ محمد مددبور، سير الفكر المعاصر، الكتاب الثاني: تجديد واصلاح الدين في أفكار السيد جمال الدين الأسد أبادي، طهران، التربية، ١٩٩٣، ص ١٥ ـ ٢٠.

٤٦ ـ مقصود فراستخواه، «السيد جمال الدين الأسد أبادي والفكر الديني الحديث»، التاريخ والثقافة المعاصرة، السنة ٥، العددان ٣ و ٤، ١٩٩٦، ص ٢٠١ و ٢١٢.

٤٧ ـ عبد الهادي الحائري، سابق، ص ٢٩٨.

٤٨ ـ حامد الغار، سابق، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

٤٩ ـ احمد كسروي، سابق، ج ١، ص ٢٩ ـ ٣١.

٥٠ ـ هاشم محيط مافي، مقدمات المشروطية، بجهود مجيد تفرشي وجواد جان فدا، طهران، العلمي، ١٩٨٤، ص ٧٤.

٥١ ـ عبد الله المستوفي، شرح حياتي او التاريخ الاجتماعي والاداري في عصر القاجار، طهران، زوار، ١٩٩٢، ج ٢، ص ٦١ ـ ٦٣.

٥٢ ـ عبد الهادي الحائري، سابق، ص ١٠٢ ـ ١٠٥.

٥٣ ـ محمد جواد صاحبي، الفكر الاصلاحي في الحركات الاسلامية، طهران، كيهان، ١٩٨٨، ص ١٩٠ ـ ١٩٢.

٥٤ ـ نفس المصدر، ص ١٩٤ ـ ١٩٧.

٥٥ ـ لمزيد من الاطلاع، راجع: غلام حسين زركري نجاد، رسائل المشروطية، طهران،

١٩٩٥؛ حسن أباديان، الأسس النظرية لحكومة المشروطة والمشروعة، طهران، ١٩٩٥، ص ١٣٢ ـ ٢٤٣.

٥٦ ـ فريدون اكبر زاده. دور القيادة في نهضة المشروطة وتأميم البترول والثورة الاسلامية، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٢، ص ٢٩ ـ ٥٦.

٥٧ ـ نفس المصدر، ص ٧٠ ـ ٧١.

٥٨ ـ حسين أباديان، سابق، ص ٦٤.

٥٩ـ محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، طهران،شركة انتشار المساهمة، ١٩٨٢، ص ٤٩.

٦٠ ـ عبد الهادي الحائري، سابق، ص ١٠٩.

٦١ ـ نفس المصدر، ص ١١٠ ـ ١١٧.

٦٢ ـ حسن نظام الدين زاده، هجوم الروس واجراءات رؤساء الدين لحماية ايران، بجهود نصر الله صالحي، طهران، ١٩٩٨، ص ٣ ـ ٢٤.

٦٣ ـ علي رضا ملائي تواني، المشروطة والجمهورية، طهران، ٢٠٠٢، ص ١٦٢ ـ ١٧٥.

٦٤ ـ محمد حسين ركن زاده آدميت، فارس والحرب العالمية، طهران، اقبال، ١٩٧٠، ص ١١.

٦٥ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: قاسم ياحسيني، رئيس علي الدلواري، العدوان العسكري البريطاني ومقاومة الجنوب، طهران، ١٩٩٧.

٦٦ ـ روح الله حسينيان، سابق، ص ٣٤٤ ـ ٣٤١.

٦٧ ـ محمد باقر وثوقي،آية الله السيد عبد الحسين اللاري وحركة المطالبة بالمشروطة، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٤، ص ٢١٤ ـ ٢١٩.

٦٨ ـ نهضة الغابة برواية وثائق وزارة الخارجية، بجهود رقية السادات عظيمي، طهران، مكتب الدراسات السياسية والدولية، ١٩٩٨، المقدمة، ص ١٥ ـ ١٨.

٦٩ ـ ابراهيم فخرائي، زعيم الغابة، طهران، ص ٥٠ ـ ٥٩.

٧٠ـ شابور رواساني، نهضة الغابة، طهران، مكتب البحوث الثقافية، ٢٠٠١، ص ٣٧ ـ ٣٨.

٧١ـ داريوش رحمانيان، تحدي الجمهورية والسلطنة في ايران، طهران، نشر المركز، ٢٠٠٠، ص ٤٢.

٧٢ـ علي اصغر شميم، ايران في عهد الدولة القاجارية، طهران، العلمي، ط ٢، ١٩٩١، ص ٥٥٩ ـ ٦٠٣؛ محمد جواد شيخ الاسلامي، ملامح أحمد شاه القاجاري، ج ٢، طهران، ١٩٩٣، ص ٩٠ـ ١٠٨.

٧٣ـ علي اصغر شميم، سابق، ص ٦٠٣.

٧٤ـ السلالة البهلوية والقوى الدينية برواية تاريخ كمبريج، ترجمة عباس مخبر، طهران، ط ٣، ١٩٩٦، ص ٢١ ـ ٢٢؛ علي رضا ملائي تواني، سابق، ص ٣٣٥.

٧٥ـ علي دواني، «أساتذة آية الله الشهيد حسن المدرس»، المدرس، التاريخ والسياسة (مجموعة مقالات)، طهران، مؤسسة الدراسات الثقافية، ١٩٩٦، ص ٤٤ ـ ٤٥.

٧٦ـ حسين مكي، تاريخ ايرن على مدى عقدين، طهران، العلمي، ١٩٩٥، ط ٢، ص ٤٩٥.

٧٧ـ علي رضا ملائي تواني، سابق، ص ٣٤٥ ـ ٣٥٨.

٧٨ـ عبد الهادي الحائري، سابق، ص ١٨٧ ـ ١٩٣.

٧٩ـ علي رضا ملائي تواني، مجلس الشورى الوطني وترسيخ دكتاتورية رضا شاه، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، طهران، ٢٠٠٢، ص ١١٩ ـ ١٢٩.

٨٠ـ حسين مكي، سابق، ج ٢، ص ٤٦٥ ـ ٤٧٣.

٨١ـ داريوش رحمانيان، سابق، ص ١٤٨ ـ ١٦٤.

٨٢ـ السلالة البهلوية والقوى الدينية، سابق، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

٨٣ـ حميد بصيرت منش، العلماء ونظام الشاه، طهران، عروج للطبع والنشر، ١٩٩٧، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

٨٤ـ الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري، بجهود عماد الدين فياضي، طهران، مركز وثائق

الثورة الاسلامية، ١٩٩٩، ص ٦٢ ـ ٦٦؛ التاريخ الشفهي للثورة الاسلامية، ج ١، بجهود غلام رضا كرباسجي، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠١، ص ٢٦ ـ ٢٧.

٨٥ ـ موسى النجفي، سابق، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٧.

٨٦ ـ موسوعة العالم الاسلامي، طهران، مركز دائرة المعارف الاسلامية، ١٩٩٦، ذيل «البافقي»، (حامد الغار).

٨٧ ـ موسى النجفي، الفكر السياسي وتاريخ نهضة الحاج نور الله الاصفهاني، طهران، مؤسسة دراسات تاريخ ايران المعاصر، ط ٢، ١٩٩٩، ص ٨٤ ـ ٨٨.

٨٨ ـ حميد بصيرت منش، سابق، ص ٢٩٤.

٨٩ ـ المرجعية في ميدان الاجتماع والسياسة، اعداد محمد حسين منظور الأجداد، طهران، شيرازه، ٢٠٠٠، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٥.

٩٠ ـ الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري، سابق، ص ٨٧ ـ ٨٨.

٩١ ـ حميد بصيرت منش، سابق، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٥.

٩٢ ـ السلالة البهلوية والقوى الدينية برواية تاريخ كمبريج، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

٩٣ ـ موسوعة العالم الاسلامي، ج ٥، طهران، مركز دائرة المعارف الاسلامية، ٢٠٠٠، ذيل «بهلوي»، ص ٨٤٣ ـ ٨٤٧.

٩٤ ـ رسول جعفريان، التيارات والمنظمات الدينية السياسية في ايران «الفترة ١٩٤١ ـ ١٩٧٩)، طهران، المؤسسة الثقافية للفكر المعاصر، ط ٣، ٢٠٠١، ص ١٨ ـ ٢٢.

٩٥ ـ روح الله حسينيان، عشرون عاماً من المحاولات للاسلام الشيعي في ايران ١٩٤١ ـ ١٩٦١، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٢، ص ٩٥ ـ ٩٨.

٩٦ ـ السلالة البهلوية والقوى الدينية برواية تاريخ كمبريج، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

٩٧ ـ المرجعية في ميدان الاجتماع والسياسة، ص ٤١٠ ـ ٤٢٥.

٩٨ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ٧٤ ـ ٩١.

٩٩ ـ فريدون اكبر زاده، سابق، ص ١٠٠ ـ ١٠٣.

١٠٠ ـ آية الله الكاشاني والنفط، اعداد حسين كل بيدي، طهران، الاسلامية، ٢٠٠١،

ص ٣٥ـ ٢٢٠.

١٠١ـ روح الله حسينيان، سابق،ص ٦٣ـ ٦٦.

١٠٢ـ داود أميني،جمعية «فدائيان اسلام» ودورها في التحولات السياسية ـ الاجتماعية في ايران، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٢، ص ١١٢ـ ١١٨.

١٠٣ـ نفس المصدر، ص ٢١٢، ٢١٣.

١٠٤ـ آية الله الكاشاني والنفط، ص ٢٧٤ـ ٢٧٧.

١٠٥ـ روح الله حسينيان، سابق، ص ١٧٦.

١٠٦ـ نفس المصدر، ص ٣٩٠ـ ٣٩١.

١٠٧ـ علي رضا كريميان، الحركة الطلابية في ايران، طهران،مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٢، ص ١١٥ـ ١٢٠.

١٠٨ـ بهرام افراسيابي وسعيد دهقان، طالقاني والثورة، طهران، نيلوفر، ط ٢، ١٩٨١، ج ٢، ص ٥٩ـ ٦١.

١٠٩ـ لطف الله ميثمي، من نهضة الحرية والى المجاهدين، طهران، صمدية، ١٩٩٩، ج ١، ص ٨٨ـ ٩١.

١١٠ـ رحيم روح بخش، «سوط الصحوة، طالقاني استراتيجياً، من منظار السافاك»، الأفق الايراني، العدد ٢١، ٢٠٠٣، ص ٤٧ـ ٥٧.

١١١ـ عباس خلجي، الاصلاحات الأمريكية وانتفاضة ١٥ خرداد، طهران،مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٢، ص ٤٤ـ ٤٥.

١١٢ـ محمد علي زكريائي، علم اجتماع الثقافة الدينية، طهران، آذربون، ط ٣، ١٩٩٩، ص ٩٠.

١١٣ـ روح الله حسينيان، ثلاث سنوات من نضال المرجعية الشيعية (١٩٦٢ـ ١٩٦٤)، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٣، ص ١٢٦.

١١٤ـ محمد حسن رجبي، الحياة السياسية للامام الخميني، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ط ٢، ١٩٩٩، ج ١، ص ٢٢٥ـ ٢٢٦.

١١٥ ـ رحيم روح بخش، «ميراث آية الله البروجردي»، الحوار، العدد ٣٢، صيف ٢٠٠١، ص ٢٢ ـ ٢٥.

١١٦ ـ السلالة البهلوية والقوى الدينية، سابق، ٣٠٤.

١١٧ ـ مهرزاد بروجردي، المثقفون الايرانيون والغرب، ترجمة جمشيد الشيرازي،طهران، ط ٣، ١٩٩٩، ص ١٤٠.

١١٨ ـ بحث حول المرجعية وعلماء الدين (مجموعة مقالات)، طهران، انتشار، ١٩٧٠.

١١٩ ـ أ. مراد، حامد الغار، ن. برك وآخرون، حركة الصحوة في العالم الاسلامي، ترجمة محمد مهدي جعفري، طهران، انتشار، ١٩٨٣، ص ١٣١ ـ ١٣٣.

١٢٠ ـ محمد تقي قزل سلفي، «الامام الخميني، خطاب الاحياء وتحديات الخطابات المهيمنة»، الايديولوجية، والزعامة، وعملية الثورة الاسلامية، طهران، مؤسسة عروج، ٢٠٠٣، ج ٢، ص ٢٥٢.

١٢١ ـ نفس المصدر، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.

١٢٢ ـ عباس خلجي، سابق، ص ١٢٣.

١٢٣ ـ روح الله حسينيان، سابق، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

١٢٤ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ١٤٢

١٢٥ ـ محمد علي زكريائي، سابق، ص ١٠٤ ـ ١١٠.

١٢٦ ـ صحيفة النور (مجموعة خطابات وبيانات الامام الخميني)، اعداد منظمة الوثائق الثقافية للثورة الاسلامية، طهران، ط ٢، ١٩٩١، ج ١، ص ٤٠ ـ ٤٢.

١٢٧ ـ نفس المصدر، ج ١، ص ٣٧ و٤٣.

١٢٨ ـ مهدي عراقي، خاطرات الشهيد مهدي عراقي، اعداد محمد مقدسي وغيره، طهران، مؤسسة رسا للخدمات الثقافية، ١٩٩، ص ١٥١.

١٢٩ ـ رحيم روح بخش، «ميراث آية الله البروجردي»، سابق، ص ٣٠.

١٣٠ ـ مركز وثائق الثورة الاسلامية، رقم الملف ٢٠٤، ص ٣ ـ ٦.

١٣١ ـ رحيم روح بخش، «دراسة انتفاضة ١٥ خرداد»، الحوار، العدد ٢٩، خريف

٢٠٠٠، ص ٣٦ ـ ٣٧.

١٣٢ ـ روح الله حسينيان، سابق، ص ١٥٣ ـ ١٥٧.

١٣٣ ـ رحيم روح بخش، سابق، ص ٥٣.

١٣٤ ـ عباس علي عميد زنجاني، الثورة الاسلامية في ايران، طهران مكتب نشر المعارف، ص ٢٠٠٢، ص ١٣٧.

١٣٥ ـ نفس المصدر، ص ١٤٢ ـ ١٤٦.

١٣٦ ـ صحيفة النور، ج ١، ص ٧٣ ـ ٧٥.

١٣٧ ـ نفس المصدر، ص ٩١ ـ ٩٣.

١٣٨ ـ حميد روحاني، نهضة الامام الخميني، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ١٩٩٥، ج ١، ص ٥٥٣.

١٣٩ ـ رحيم روح بخش، سابق، ص ٦٨ ـ ٦٩.

١٤٠ ـ عباس علي عميد زنجاني، سابق، ص ١٥٠.

١٤١ ـ مهرزاد بروجردي، سابق، ص ١٥٨ ـ ١٦٣.

١٤٢ ـ حميد رضا كرمي بور، جامعة التعليمات الاسلامية، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠١، صفحات مختلفة.

١٤٣ ـ مهدي بازرجان، ستون عاماً من الخدمة والمقاومة (مذكرات مهدي بازرجان)، بجهود غلام رضا نجاتي، طهران، مؤسسة رسا للخدمات الثقافية، ١٩٩٦، ج ١، ص ٣٧٤.

١٤٤ ـ وثائق نهضة حرية ايران، طهران، نهضة حرية ايران، ١٩٨٢، ج ١، ص ٤٤.

١٤٥ ـ عباس علي عميد زنجاني، سابق، ص ١٥٠.

١٤٦ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ٢١٠ ـ ٢١٢.

١٤٧ ـ مهدي عراقي، سابق، ص ١٩١.

١٤٨ ـ مهدي بازرجان، سابق، ج ١، ص ٥٤٤.

١٤٩ ـ محمد حسن رجبي، سابق، ج ١، ص ٣٣٩ ـ ٣٤١.
١٥٠ ـ مرتضى مطهري، «إحياء الفكر الديني»، عشرة مقالات، طهران، صدرا، ط ٥، ١٩٩٤، ص ١٢٩ ـ ١٥١؛ نفس المؤلف، احياء الفكر الاسلامي، طهران، مكتب النشر الاسلامي، ١٩٨٢، ص ٧ ـ ١٤.
١٥١ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ١٩٢ ـ ١٩٧.
١٥٢ ـ علي رضا كريميان، الحركة الطلابية في ايران، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٢، ص ٢١٤ ـ ٢١٧.
١٥٣ ـ سعيد برزين، الحياة السياسية للمهندس مهدي بازرجان، طهران، نشر مركز، ط ٢، ١٩٩٥، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.
١٥٤ ـ اسماعيل حسن زادة، «تأمل في ظهور وتكوين حزب الملل الاسلامية»، متين، السنة ٢، العدد ٥ و٦، شتاء ١٩٩٩، وربيع ٢٠٠٠، ص ٦٢ ـ ٨٢.
١٥٥ ـ غلام رضا نجاتي، تاريخ سياسة ربع قرن في ايران، طهران، مؤسسة رسا، ط ٤، ١٩٩٤، ج ١، ص ٣٩٣ ـ ٤٠٧.
١٥٦ ـ إعلان المواقف الايديولوجية، منظمة «مجاهدين خلق ايران»، ١٩٧٥.
١٥٧ ـ احمد الخميني، «تحليل لأحداث الثورة الاسلامية وحياة الامام الخميني»، الامام الخميني وقراءة جديدة للدين (مجموعة مقالات)، إعداد امير رضا ستوده وحميد رضا سيد ناصري، طهران، مؤسسة الذكر، ١٩٩٩، ص ٧٥.
١٥٨ ـ خواطر حول السيد مصطفى الخميني، اعداد اللجنة العلمية لمؤتمر الشهيد آية الله السيد مصطفى الخميني، طهران، ١٩٩٧، ج ١، ص ٣٨٨ ـ ٣٩١ و٢٨٢ و١٤٢ ـ ١٤٣.
١٥٩ ـ جلال الدين فارسي، زوايا مظلمة، طهران، حديث، ١٩٩٤، ص ١٣٨.
١٦٠ ـ حسن يوسفي الاشكوري، في طلب الحرية، طهران، مؤسسة بازرجان الثقافية، ١٩٩٧، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.
١٦١ ـ نيكي آر. كدي، جذور الثورة الايرانية، ترجمة عبد الرحيم كواهي، طهران، القلم، ١٩٩٠، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

١٦٢ ـ مهرزاد بروجردي، سابق، ص ١١٨ ـ ١٢٣؛ محمد علي زكريائي، سابق، ص ١٨٩ ـ ١٩٣.

١٦٣ ـ سعيد برزين، سابق، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

١٦٤ ـ مهرزد بروجردي، سابق، ص ١٦٧.

١٦٦٥ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٢؛ فرهاد شيخ فرشي، الثقافة الدينية والثورة الاسلامية، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٢، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

١٦٦ ـ عباس علي عميد زنجاني، سابق، ص ١٦٤.

١٦٧ ـ ابن الشعب في مرآة الثورة الاسلامية، إعداد مركز الوثائق الثقافية للثورة الاسلامية، طهران، وزارة الارشاد الاسلامي، ١٩٨٢، ج ١، ص ٢٥.

١٦٨ ـ نفس المصدر، ص ٢٥ ـ ٢٦.

١٦٩ ـ أنصار الامام برواية وثائق السافاك (الشهيد محمد علي رجائي)، طهران، مركز دراسات الوثائق التاريخية لوزارة الأمن، ١٩٩٩، ص ٢٢.

١٧٠ ـ لطف الله ميثمي، سابق، ج ١، ص ٨٩.

١٧١ ـ حميد روحاني، سابق، ج ٢، ص ٦١٥ ـ ٦١٦.

١٧٢ ـ نفس المصدر، ص ٦٣٤ ـ ٦٣٩.

١٧٣ ـ نفس المصدر، ص ٦٨١ ـ ٦٩٥.

١٧٤ ـ علي دواني، نهضه علماء الدين في ايران، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ١٩٩٨، ج ٥ و٦، ص ٢٠٩.

١٧٥ ـ حميد روحاني، سابق، ج ٢، ص ٧٤٥.

١٧٦ ـ علي دواني، سابق، ج ٥ و٦، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

١٧٧ ـ علي رضا كريميان، سابق، ص ٢٧١ ـ ٢٧٣.

١٧٨ ـ انصار الامام برواية وثائق السافاك (الشهيد بهشتي)، سابق، ص ١٢٣ ـ ١٢٧ و٧٧ ـ ٧٨ و٦٧ و٣٤ ـ ٣٩.

١٧٩ ـ علي رضا كريميان، سابق، ص ٢٧٤.

١٨٠ ـ ارشيف مركز وثائق الثورة الاسلامية، ملف الجمعية الاسلامية للطلبة خارج البلد، رقم ٦٢٩، ص ٢٣.

١٨١ ـ علي رضا كريميان، سابق، ص ٢٧٥ ـ ٢٩٢.

١٨٢ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: شريعتي برواية وثائق السافاك، ج ٣، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ١٩٩٩، معظم الصفحات.

١٨٣ ـ عباس علي عميد زنجاني، سابق، ص ١٧٠ ـ ١٧٣.

١٨٤ ـ غلام رضا نجاتي، سابق، ج ١، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١.

١٨٥ ـ شريعتي برواية وثائق السافاك، سابق، ج ٢، ص ١٠٩ ـ ١١١.

١٨٦ ـ حميد روحاني، سابق، ج ٣، ص ٩٩٨ ـ ١٠٠٤.

١٨٧ ـ غلام علي رجائي، سيرة الشهيد رجائي، طهران، شاهد للنشر، ١٩٩٨، ص ٢٢١؛ سجاد راعي كلوجه، الحياة السياسية للشهيد رجائي، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ٢٠٠٣، ص ٨٣ ـ ٨٤.

١٨٨ ـ عماد الدين باقي، حركة الطلبة الايرانيين منذ البداية وحتى الثورة الاسلامية، طهران، ٢٠٠٠، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٣.

١٨٩ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ١٧٧ ـ ١٧٩.

١٩٠ ـ نفس المصدر، ص ١٣١ ـ ١٣٤.

١٩١ ـ علي رضا سيد كباري، الحوزات العلمية الشيعية في العالم، طهران، امير كبير، ١٩٩٩، ص ٤١٤ ـ ٤٢٠.

١٩٢ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ١٥٩ ـ ١٧٤.

١٩٣ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: علي رضا سيد كباري، سابق، ص ٣٥١ ـ ٧٦٩.

١٩٤ ـ نفس المصدر، ص ٣٦٠ ـ ٣٦٣؛ غلام رضا جلالي، مشهد في صبيحة نهضة الامام الخميني، طهران، مركز وثائق الثورة الاسلامية، ١٩٩٩، ص ١٤٢؛ روح الله حسينيان، سابق، ص ١٣٧ ـ ١٣٩.

١٩٥ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ١٥٦ ـ ١٥٨.

١٩٦ ـ انصار الامام الخميني برواية وثائق السافاك، سابق، ص ٢٠٥ و٢٣٨ ـ ٢٣٩ و٢٤٤ ـ ٢٤٥ و٢٥٧ ـ ٢٦٧.

١٩٧ ـ نفس المصدر، ص ٢٧ و ٢٣١.

١٩٨ ـ نفس المصدر، ص ٧٤ ـ ٧٥ و١٠٦ ـ ١٠٩ و١١٨.

١٩٩ ـ نفس المصدر، ص ٩٦ ـ ١٠٠ و٢٠٦ ـ ٢٠٧.

٢٠٠ ـ ارشيف مركز وثائق الثورة الاسلامية، «ملف آية الله محمد رضا سعيدي»، الرقم ١٣٣٤، ص ١٤ ـ ٢١ و٤٣؛ الرقم ١٣٣٥، ص ٥٤ ـ ٦٣ و٧٢ ـ ٧٥ و٩٨ ـ ١٠٢؛ الرقم ١٣٣٦؛ ص ٧ ـ ١٩ و٥١ ـ ٥٣ و٦٥ ـ ٧١؛ الرقم ١٣٣٧، ص ٨ ـ ٩٠.

٢٠١ ـ ارشيف مركز وثائق الثورة الاسلامية، «ملف آية الله اكبر هاشمي رفسنجاني»، الرقم ١١٧٧، ص ١٢ ـ ١٦ و١٩ ـ ٦٩، و٨٢ ـ ٨٥ و٩٩ ـ ١١٠ و ٢ ـ ٣؛ الرقم ١١٧٨، ص ٣٥ ـ ٦٠، و٦٨ ـ ٧٨ و١٠٢ ـ ١٥٥.

٢٠٢ ـ انصار الامام برواية وثائق السافاك (الشهيد حجة الاسلام السيد عبد الكريم هاشمي نجاد)، طهران، مركز الوثائق التاريخية لوزارة الأمن، ١٩٩٨، ص ٥٩ و ١٤٠ و١٤٨ و ١٥٠ ـ ١٥٧ و١٧٣ ـ ١٧٤ و٢٥٢ ـ ٢٥٣ و ٣١١ ـ ٣٢٢ و٣٥٤ ـ ٣٥٥ و٤٢٤ ـ ٤٢٧ و ٦٣٤ و ٦٤٤ و٦٩٨.

٢٠٣ ـ حياة زعيم الثورة، إعداد المؤسسة الثقافية لقدر الولاية، طهران، ١٩٩٩، ص ٤١ ـ ٦٧.

٢٠٤ ـ انصار الامام برواية وثائق السافاك (آية الله الشهيد الحاج الشيخ محمد صدوقي)، طهران، مركز دراسة الوثائق التاريخية لوزارة الأمن، ١٩٩٨، ص ٧٨ ـ ٧٩ و ٨٤ ـ ٨٩ و٢٩٢ ـ ٢٩٦.

٢٠٥ ـ انصار الامام برواية وثائق السافاك (الشهيد آية الله السيد عبد الحسين دستغيب)، طهران، ١٩٩٩، ص ٢٧٨ ـ ٢٩٦ و٤٨١ ـ ٥٠٧ و٥٠٩ ـ ٥١٥.

٢٠٦ ـ انصار الامام برواية وثائق السافاك (آية الله حسين الخادمي)، طهران، ٢٠٠١،

معظم الصفحات.

٢٠٧ ـ نفس المصدر، ص ٣١٨.

٢٠٨ ـ انصار الامام برواية وثائق السافاك (الامام موسى الصدر)، طهران، ج ١، ص ٦١ ـ ٦٩؛ جلال الدين فارسي، سابق، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٦ و ٢٤٢ ـ ٢٤٤.

٢٠٩ ـ انصار الامام برواية وثائق السافاك (الامام موسى الصدر)، ج ١، ص ٦٠ ـ ٦٤ و ٤٦٢ و ٤٧٧ ـ ٤٧٨؛ ج ٢، ص ٢ ـ ٨ و ٥٥٦ ـ ٥٧٧.

٢١٠ ـ رسول جعفريان، سابق، ص ١٧٧ ـ ١٧٩.

٢١١ ـ جهانكير آموزغار، صعود وسقوط السلالة البهلوية، ترجمة اردشير لطف عليان، طهران، مركز ترجمة ونشر الكتاب، ١٩٩٧، ج ٢، ص ٤٣٧.

٢١٢ ـ جيمس بيل، الصقر والأسد، ترجمة مهوش غلامي، طهران، ١٩٩٢، ج ١، ص ٣٥٩.

٢١٣ ـ علي دارابي، سياسيو أهل الفيضية، طهران، انتشارات السياسة، ٢٠٠٠، ص ١٤٣ ـ ١٤٥.

٢١٤ ـ مهدي بازرجان، الثورة الايرانية في حركتين، طهران، نهضة حرية ايران، ط ٥، ١٩٨٤، ص ٢٤.

٢١٥ ـ شهيد آخر من علماء الدين، النجف، إصدارات علماء الدين المجاهدين خارج البلاط، ص ١٢٦ ـ ١٤٠.

الفصل الثالث

الصحوة الاسلامية في تركيا

لدراسة وتيرة الصحوة الاسلامية في تركيا، من الضروري قبل ذلك دراسة الخلفية التاريخية والثقافة السياسية في الامبراطورية العثمانية والجمهورية التركية باعتبارهما مهد هذه الصحوة.

أسلم الأتراك قبل احتلال الاناضول، وغالباً في القرون الاسلامية الاولى، لاسيما في القرنين الهجريين الرابع والخامس، وقد لعب الصوفية والدراويش دوراً أساسياً في اعتناق الاتراك للاسلام(١).

معظم الطرق الصوفية السائدة في الدولة العثمانية كالنقشبندية، والخلوتية، والبكتاشية، والمولوية، لها جذور في عرفان خراسان وآسيا الوسطى. وقد دخلت الى الأناضول والروملي مع المهاجرين، ثم توسعت في هذه البلاد الجديدة وتفرعت ايضاً(٢). ويُعد شيوخ الطرق، من مؤسسي وصانعي الآداب والتقاليد المعنوية للأتراك(٣). ولازال تأثير الطرق وشيوخ الطريقة مستمراً بين الأتراك الى يومنا هذا، وله دور بارز في الصحوة الاسلامية التركية.

كان للاسلام الفقهي والرسمي المنبثق من المدارس الدينية، دور في الحكم منذ

بداية تأسيس الدولة العثمانية الى جانب الاسلام الصوفي القائم في الزوايا والتكايا. وكان السلاطين يكتسبون مشروعيتهم من أهل الطريقة وأهل الشريعة، فكانوا يحترمون كبار شيوخ الطريقة ويشيدون الخانقاهات لهم، كما يدافعون عن المؤسسة الدينية الرسمية(٤).

خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهي الفترة التي تصاعدت فيها حدة الغزو الغربي للشرق، واجه العثمانيون ذلك الغزو باسلوبين. فكان بين اولئك الذين يفكرون بالمصير العثماني فئة تُعرف بالرجعية، حيث كانت تطالب بالرجوع الى قوانين السلطان سليمان القانوني (حكم ٩٢٦ ـ ٩٧٤ هـ)، وتعارض أي تغيير او اصلاح. بينما كان هناك الاصلاحيون ايضاً الذين يطالبون باجراء بعض الأعمال الاصلاحية، وتحديث الجيش والمؤسسات الادارية والتعليمية، واستخدام العلوم والفنون وأساليب الحياة الغربية، من اجل امتلاك الامكانات والقوى اللازمة لمجابهة اي غزو والحفاظ على كيان الامبراطورية العثمانية(٥).

قدّم السلطان سليم الثالث (حكم ١٢٠٣ ـ ١٢٢٢ هـ / ١٧٨٩ ـ ١٨٠٧ م) تحت تأثير دعاة التجديد وبالتعاون معهم، اول برنامج اصلاحي شامل عُرف بالنظام الجديد. وأُعطيت في هذا البرنامج الذي عُمل به سريعاً، الأولوية لإعادة بناء الجيش والمدارس، ودعم الحكومة المركزية.

بينما كان يدافع عن هذا البرنامج عدد كبير من الزعماء الدينيين مثل تاتارجيق عبد الله، هبّ لمعارضته فريق آخر من العلماء، وسارع الى تقديم «الحجة الشرعية» للسلطان سليم الثالث التي تحرّم النظام الجديد لأنه يبعث على الفقر، والعوز، والبدعة، والتشبه بالكافرين(٦).

كان شيخ الاسلام عطاء الله أفندي يترأس هذا الفريق الأخير، لذلك هيأ الارضية لتمرد مصطفى قباقجي، وإجبار السلطان سليم على الغاء برنامج النظام الجديد، ثم أفتى بخلعه والذي انتهى الى قتله في نهاية المطاف(٧).

جاء السلطان محمود الثاني (١٢٢٣ ـ ١٢٥٥ هـ / ١٨٠٨ ـ ١٨٣٩ م) بعد

مقتل السلطان سليم الثالث بقليل، فتحرك باتجاه إحياء برنامج النظام الجديد، ممهداً بذلك الطريق لبعض الاصلاحات التي عُرِفت بالتنظيمات. فعمل على ظهور حكومة مركزية قوية وقمع القوى المحافظة المناهضة للاصلاحات، وشيد مؤسسات حديثة كالمدارس العصرية، ودور الصحافة، وقطع ايدي علماء الدين عن دخول الأوقاف، وغير ذلك(٨).

لذلك عمل على حرمان علماء الدين من الاستقلال الذي كانوا يتمتعون به فيما سبق لأنه ربطهم بالحكومة، فاصبحوا يتلقون رواتبهم منها، وبات ترفيعهم خاضعاً لرأيها، بينما كانوا قبل ذلك يشرفون ويديرون شؤون القضاء والتعليم والتربية والفتوى(٩). ففقدت هذه الطبقة التي كانت في نهاية القرن الثامن عشر من اقوى الطبقات الاجتماعية في المجتمع العثماني، نفوذها المعنوي السابق، وعمل ارتباطها بأجهزة الدولة على خلق فاصل بينها وبين الجماهير، وفجوة بينها وبين طلاب العلوم الدينية(١٠).

تسارعت عملية الحد من نفوذ وتأثير علماء الدين في المجتمع وعلى الحكومة في فترة التنظيمات (١٨٣٩ ـ ١٨٧٦ م) والتي قُطعت فيها خطوات طويلة باتجاه اضفاء الطابع الغربي على الأنظمة الادارية، والأخذ بالمؤسسات المدنية الغربية، وعلمنة النظام الحقوقي من خلال إصدار بعض المراسيم كمرسوم التنظيمات ومرسوم الاصلاحات، والمصادقة على اللوائح والقوانين المستلهمة من الحقوق والأفكار الغربية، وادخال الاصلاحات على الجهاز العدلي لضمان حقوق غير المسلمين، وتطوير التعليم الحديث(١١). فانحط نتيجةً لذلك نظام التعليم الديني تدريجياً إن من حيث الكم وإن من حيث الكيف(١٢).

ظهرت بعض ردود الأفعال ذات الصبغة الاسلامية في مقابل حركة التنظيمات التي كان من افرازاتها اضعاف المؤسسة الدينية ودعم العلمانية(١٣)[1].

---

(1) Secularization.

١ ـ ردة فعل جمعية الفدائيين (Fedailer Cemiyeti): تأسست هذه الجمعية السرية على يد الشيخ احمد سليمانية والفريق حسين دائم باشا الشركسي(١٤). ويُعد تأسيسها اول خطوة لبلورة نظام سياسي واجتماعي منبثق من المآزق والضغوط السياسية والاقتصادية الجديدة في تركيا(١٥).

كان زعماء الجمعية ينوون قتل السلطان عبد الحميد وبعض رجال الدولة تحت غطاء الشريعة، فافتضح أمرهم، وتم اعتقال نحو ٣٠٠ من اعضاء هذه الجمعية وانصارها خلال فترة قصيرة وسُجنوا في معسكر «كوليلي استانبول» ثم حوكموا، وصدر حكم الاعدام بحق زعمائها، لكنه خُفّف الى السجن المؤبد(١٦).

يصف بعض المؤرخين هذه الجمعية بالرجعية لكون معظم اعضائها وانصارها من الشيوخ والمدرسين والطلبة. بينما يصفها البعض الآخر بالثورية ويقول بأنّ حدث كوليلي (Kuleli Olay) اول خطوة منتظمة باتجاه الحرية، معتبرين ذلك العام (١٢٧٦ / ١٨٥٩) بداية الحركة الدستورية في الدولة العثمانية(١٧).

العلائم الموجودة تشير الى انه وإن كان لدى بعض أنصار هذه الجمعية نزعات غير واضحة نحو الدستورية، ولكن لا يمكن عدّ هذه الجمعية جمعية مطالبة بالدستورية(١٨). ورغم ذلك كله يُعد حدث كوليلي، حدثاً ذا جانب اسلامي بارز مناهض للاستعمار، ومعارض للنفوذ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الغربي.

٢ ـ ردة فعل جمعية العثمانيين الجدد، ذات الصبغة الاسلامية. ظهرت هذه الجمعية في ١٢٨٢ هـ / ١٨٦٥ م على يد فئة من المثقفين المتوسطين المتذمرين من الاصلاحات الغربية مثل ابراهيم شناسي، ونامق كمال، وضياء باشا. وكان بين اعضائها بعض الباشوات وحتى بعض الامراء الطامحين، وبعض الضباط من ذوي الرتب الدنيا، والعلماء الليبراليين، وطلاب العلوم الدينية. وسرعان ما تجاوز عدد اعضائها المائتين(١٩).

انبرى العثمانيون الجدد لنشر أفكارهم ورؤاهم من خلال الكراريس وكتابة المقالات في صحيفة «تصوير الأفكار»، وعرض المسرحيات(٢٠). وكانوا يوجهون

الانتقاد للسلطان عبد العزيز، ويهاجمون رؤساء ديوان التنظيمات لأنهم حولوا المسلمين الى مواطنين من الدرجة الثانية، وقوّضوا الأسس الاخلاقية والعقائدية للمجتمع العثماني من خلال الاصلاحات الغربية، وعبّروا عن استيائهم لتدخل الدول الأجنبية في الشؤون الداخلية للبلاد(٢١). واستمروا في نهجهم النضالي حتى بعد هربهم الى اوربا من خلال الكتابة في الصحف وارسال كتاباتهم الى داخل البلاد عن طريق البريد(٢٢). فكان ما يهدف اليه هؤلاء عبارة عن نظام حقوقي ذي نهج وطني يتطور ويتكامل عبر الزمان ومن خلال التجربة. وكانوا يؤكدون على تجنب أخذ واستخدام النظام الحقوقي الأجنبي الذي ظهر في ظل ثقافات وأديان اخرى(٢٣).

رغم انّ العثمانيين الجدد كانوا يعارضون إصلاحات التنظيمات، لكنهم لم يكونوا يرفضون الاصلاحات نفسها. فكانوا يدافعون عن الاصلاحات التي تنسجم مع التراث التقليدي للمجتمع العثماني بحيث تلاحق ثلاثة أهداف جوهرية: استمرار حياة النظام العثماني، وإحياء الاسلام، واعادة بناء المجتمع على أساس النموذج الغربي.

وعلى هذا الضوء كانوا يؤيدون الحكومة الدستورية التي يعتبرونها تجلياً للقيم السياسية والأخلاقية الموجودة في الاسلام والثقافة الاوربية، ويرون اننا اذا عرفنا الاسلام كما ينبغي فسنجد انه لا يتعارض لا مع المشروطة ولا مع الحداثة(٢٤).

كانوا يعتقدون كذلك انّ اجتماع القوى في يد شخص واحد، يؤدي الى الحاق الضرر بالمجتمع، ولذلك كانوا يؤمنون بمبدأ استقلال القوى على ضوء «روح القوانين» لمونتسكيو، ويرون انّ هذا الهدف يتحقق من خلال تأسيس «مجلس الأعيان»، و«شورى الأمة»، و«شورى الدولة»، فتظهر بذلك حكومة دستورية يقع السلطان على رأسها(٢٥). ويستندون في رأيهم هذا الى الآية القرآنية «وشاورهم في الأمر» (آل عمران، ١٥٩)، والآية القرآنية الاخرى «وأمرهم شورى بينهم»

(الشورى، ٣٨).

كان عنوان كلمة العدد في صحيفة «الحرية» التي صدرت في لندن في ٨ ربيع الاول ١٢٨٥ / ٢٩ حزيران ١٨٦٨ هو «وشاورهم في الأمر». ويُحتمل انّ الذي كتبها كان نامق كمال. ويرى برنارد لويس انّ كاتب كلمة العدد هذه قد جعل من هذا الحكم القرآني مسماراً كي يعلّق عليه الطلب بتأسيس حكومة شورى يساهم فيها ممثلون منتخبون من قبل الشعب. وقد تمّ تسليط الضوء على هذا المبدأ في الأعداد التالية من تلك الصحيفة(٢٦).

يعتقد العثمانيون الجدد انه من اجل ألا يُعتدى على حرية أفراد المجتمع، فمن الضروري فرض بعض القيود على حرية الناس. وبما أنّ الحرية موهبة الهية، فياحبذا لو فُرِضت تلك القيود من جانب الله تعالى. وعليه من الضروري ان ينظَّم النظام الدستوري من قبل علم حقوق متصل بالشريعة الالهية(٢٧).

كانوا يرون انّ الشريعة التي تنسجم مع التقاليد والسنن، هي الوحيدة القادرة على تلبية حاجات المجتمع الاسلامي. ويهدفون من خلال التأكيد على ضرورة اتّباع الشريعة، العودة الى روح صدر الاسلام التي كانت تعترف بحكم الشعب وأصل الحكم عن طريق الشورى. كما كانوا يرون انّ هذا المطلب يمكن تأمينه من خلال دستور يدوَّن على أساس الأنماط الغربية ولكن على ضوء حاجات ومتطلبات المسلمين(٢٨).

أُتيحت الفرصة للعثمانيين الجدد لأن يلعبوا دوراً مهماً في كتابة اول دستور للبلاد في ١٢٩٣ / ١٨٧٦ في ظل تقربهم من مدحت باشا رئيس الشورى الحكومي والصدر الأعظم العثماني(٢٩). ووقفوا الى جانب مدحت باشا في إثارة رغبة عامة الناس في حكومة دستورية(٣٠).

رغم انّ المرحلة الدستورية الاولى لم تستمر طويلاً، حتى إنتهى نشاط بل وحتى وجود العثمانيين الجدد، في اعقاب حل مجلس المبعوثين وظهور العهد الاستبدادي لعبد الحميد الثاني(٣١)، تحولت افكار العثمانيين الجدد الى عامل من

عوامل ظهور الحركة الدستورية الثانية عام ١٣٢٦ / ١٩٠٨، وايجاد تأثير كبير على المثقفين الاصلاحيين ودعاة التجدد العثمانيين(٣٢). وقد تعرضت الأفكار اللقيطة للعثمانيين الجدد وتناقضاتهم النظرية، للنقد والدراسة(٣٣).

٣ ـ ردة فعل طلاب المدارس الدينية. وكان الناس يعبّرون عن طلبة العلوم الدينية بـ «صوفته» الذي يعني احتراق الطلاب في طلب العلم(٣٤).

وظهرت ردة فعل الـ «صوفته» على شكل تمرد في ربيع الاول ١٢٩٣ / مايس ١٨٧٦، والذي يُعد نقطة بداية لسلسلة من الأحداث والوقائع التي انتهت الى إقالة الصدر الأعظم محمود نديم باشا، وشيخ الاسلام حسن فهمي افندي، ومن ثم خلع السلطان عبد العزيز وإعلان الدستورية الاولى.

بعض الباحثين يعتقد انّ تمرد طلبة المدارس الدينية لم يكن ذاتياً او عفوياً وانما كان بتحريض ودعم مالي من بعض الشخصيات الحكومية كالأمير مراد الذي اعتلى العرش بعد خلع السلطان عبد العزيز ولم يستمر عهده اكثر من ٩٣ يوماً، ليحل محله عبد الحميد الذي أنهى الدستورية الاولى بعد عامين، فارضاً على البلاد عهداً استبدادياً استمر ثلاثين عاماً(٣٥). ويرى البعض الآخر انّ حركة طلبة المدارس الدينية حركة اصلية وشعبية ومناهضة للاستبداد والاستعمار كان من افرازاتها، الدستورية الاولى(٣٦).

لم تُلاحظ خلال عهد عبد الحميد الثاني، حركة تجديدية اسلامية تبلورت خارج دائرة الحكومة(٣٧). ومن اهم أحداث هذه المرحلة، كان وجود السيد جمال الدين الأسد أبادي في استنبول، وتأثيره على حركة الصحوة الاسلامية في الدولة العثمانية وكان جمال الدين موجوداً في استنبول خلال فترتين: الاولى منذ عام ١٢٨٦ / ١٨٧٠ وحتى ١٢٨٨ / ١٨٧١، خلال عصر التنظيمات. والثانية منذ عام ١٣٠٩ / ١٨٩٢ وحتى ١٣١٤ / ١٨٩٧. ويُقال ان زيارته الاولى كانت بدعوة من السلطان عبد العزيز. ورغم انه كان لايزال شاباً في الثانية والثلاثين من العمر، ولم يذع صيته كثيراً في العالم الاسلامي، لكنه استُقبل بحفاوة، وذهب لزيارته الصدر

الأعظم عالي باشا وكثير من رجال الدولة، وانتُخب عضواً في مجلس المعارف الكبير(٣٨).

كان السيد جمال يلقي الخطب وكلمات الوعظ والارشاد في مسجدي اياصوفيا والسلطان احمد. وكان يدّرس في دار الفنون التي تُعد اول جامعة تركية والتي افتتحت في الأول من ذي القعدة ١٢٨٦ / ٢ شباط ١٨٧٠، والقى فيها البعض ومنهم السيد جمال الدين كلمات في حفل الافتتاح.

كان شيخ الاسلام حسن فهمي افندي، مستاء من أفكار السيد جمال الدين وأعماله في مجلس المعارف الكبير، لذلك كان يتحين الفرص لايقاعه في الفخ. فحانت له تلك الفرصة حينما خطب السيد في رمضان ١٢٨٧ / اواخر ١٨٧٠ فاعتبر الفلسفة والنبوة في عداد الفنون. فثارت سجالات بين انصار السيد جمال الدين وانصار شيخ الاسلام الذي كان يطالب بتكفير السيد. وتصاعدت حدة تلك السجالات الى درجة بحيث طلب السلطان من السيد الخروج من استنبول لبعض الوقت ريثما تهدأ الأوضاع(٣٩).

وجد السيد جمال الدين نفسه مرغماً على الخروج من استنبول، واغلقت دار الفنون ابوابها والتي كان يدرِّس فيها بعض رجال الدين الذين لم يكن يروق لهم رؤية السيد(٤٠). وتتحدث بعض المصادر عن انّ انصار العثمانيين الجدد، كانوا من بين الملتفين حول جمال الدين وعلى اتصال به(٤١). وحينما غادر استنبول، خطب في مجموعة من الناس انّ الأمم لا تستطيع ان تستمر من دون الدين والدولة، إذ في مثل هذه الحال سيضعف الدين بواسطة الخرافات، وتضعف الدولة بواسطة الاستبداد. ولذلك تبرز ضرورة حصول الاصلاحات. كما ينبغي ان يُشرَّع القانون ليس بإرادة السلطان وانما بارادة الجماهير الحرة(٤٢).

زار السيد جمال الدين استنبول للمرة الثانية عام ٣٠٩ / ١٨٩٢، تلبية لدعوة وجهها اليه السلطان عبد الحميد، للتشاور في بلورة اتحاد اسلامي. فأقام في هذه المدينة حتى نهاية حياته في شوال ١٣١٤ / آذار ١٨٩٧. فقام خلال تلك الفترة

التي استمرت نحو اربع سنوات وبضعة اشهر، بتأسيس جمعية اتحاد الاسلام، وراسل العديد من علماء وزعماء العالم الاسلامي شيعة وسنّة، ومدّ خطوط الاتصال مع الأوساط السياسية والمثقفة العثمانية، سواء خلال الفترة التي ترأس فيها جمعية اتحاد الاسلام التي استمرت حتى صفر أو مطلع ربيع الأول ١٣١١ / ايلول ١٨٩٣، او حينما اصبح تحت المراقبة(٤٣).

يتحدث كاتب مقال «الافغاني، جمال الدين» في دائرة معارف الاسلام عن تأثير السيد جمال الدين على حركة الاصلاحات وعلى العديد من السياسيين والمفكرين ويقول: «انه فتح أعين العديد من العلماء التقليديين الذين انحصروا في قوالب ضيقة، على عالم فكري اوسع. وترك تأثيراً راسخاً على الأذهان في مواضيع من قبيل اتحاد الاسلام، والهوية الوطنية ـ الاسلامية، ومقاومة الاستعمار، والمطالبة بالاستقلال، والحرية، والثقة بالنفس... وانتفع الكثير من المثقفين العثمانيين من اصحاب شتى الاتجاهات الغربية والتركية والاسلامية بمحاضراته وكتاباته بشكل مباشر او غير مباشر». وأشار هذا المقال فيما بعد الى اسماء بعض المثقفين المعروفين المتأثرين به مثل محمد أمين يورداقول، ويوسف آق جورا، وأحمد اقا اوغلو، ومحمد عاكف، وسعيد نورسي(٤٤).

كان الشاعر الوطني التركي يورداقول (١٨٦٩ ـ ١٩٤٤)، يحضر بشكل دائمي مجالس السيد جمال الدين خلال إقامته الأخيرة في استنبول. وقد اعترف بالتأثير العميق الذي تركه عليه وقال بأنه وهب روحه له، وانّ روحه لازالت عائشة فيه(٤٥).

لقد أنشد هذا الشاعر شعر «القرآن الكريم» بالاستلهام من أفكار السيد جمال الدين. كما أهدى قصيدته «دعاء» التي نظمها بعد وفاة جمال الدين الى جمال الدين. واكد قبل عام من وفاته على دور السيد جمال الدين في ايقاظ الشعوب الاسلامية وقال بأنه احد اولئك الذين وقعوا تحت تأثير روحه الملتهبة الغامضة(٤٦).

كانت صحيفة «القانون الأساسي»، تصدر عن جمعية تركيا الفتاة التي كـانت تصدر في القاهرة، فتحدثت في مقال لها في ١٥ نيسان ١٨٩٧ بمناسبة وفاة السيد جمال الدين، عن هذه الشخصية الاسلامية ووصفته بأنـه كـان مـرشداً لجـمعية الاتحاد والترقي، ومن أركانها المهمة(٤٧).

يقول عبد القادر المغربي الذي كـان يحـضر مجـالس السـيد جمـال الديـن في استنبول: بعد الثورة الدستورية الثانية عام ١٣٢٦ / ١٩٠٨، كـان كـل فـرد له ارتباط ما بالسيد جمال الدين خلال الفترة السابقة، يتخذ من ذلك الارتباط حجة قـاطعة عـلى تأيـيده للـدستورية، وعـلى اهـليته للـترشح لانـتخابات مجـلس المبعوثين(٤٨).

استطاع السيد جمال الدين، ومن خلال تأكيده على القابلية الذاتية للاسلام على قيادة المسلمين وتأمين قوتهم ورقيهم، العمل على إثارة أمـواج جـديدة لإحـياء الفكر الاسلامي وحركة الصحوة الاسلامية، في مناطق عديدة من العالم الاسلامي بما فيها الامبراطورية العثمانية، لاسيما من خلال تصديه لروح الاستسلام للـقضاء والقدر والاعتزال، والتفسير العقلي للتعاليم الاسلامية، ودعـوة المسـلمين لتـعلّم العلوم الحديثة، ومقارعة الاستعمار والاستبداد(٤٩). ويعتقد حلمي ضياء اولكن[1] انّ السيد جمال الدين كان أول من فتح طريق الاسلامية الجديدة. وبإسمه بدأ في تركيا بحث الاسلاميين التجديديين(٥٠).

جمعية «تركيا الفتاة» التي ظهرت في قلب الحكومة الاستبدادية لعـبد الحـميد الثاني، وإن كانت تُعد خلفاً لجمعية العثمانيين الجدد، لكنها قلما كانت تبحث عـن حلول للقضايا الاجتماعية والسياسية، قائمة على اساس الدين، ولذلك اقبلت على القومية والتركية بدلاً من الاسلامية(٥١).

كانت ردود فعل اعضاء جمعية تركيا الفتاة على حكومة عبد الحميد الثاني ذات

---

(1) Hilmi Ziya Ulken.

الظاهر الاسلامي، تعبّر عن توجهات وأفكار علمانية. وحينما أمسكوا بزمام الامور خلال ثورة عام ١٩٠٨ ولاسيما خلال ١٩١٣ ـ ١٩١٨، ألحقوا المدارس الدينية بوزارة المعارف، والمحاكم الشرعية بوزارة العدل، وصادقوا على قانون جديد للأسرة، وقلّصوا صلاحيات شيخ الاسلام(٥٢).

رغم هذا كله، نظراً لما كان للاسلام من نفوذ عميق في المجتمع العثماني، ونظراً لاصطباغ جميع الاحزاب السياسية التي ظهرت خلال الدستورية الثانية بالصبغة الاسلامية، فقد اصطبغت جمعية الاتحاد والترقي التي تحولت الى حزب الاتحاد والترقي فيما بعد، بصبغة الاسلام ايضاً من أجل الحصول على الشرعية(٥٣).

تُعد جمعية الاتحاد المحمدي إحدى المجموعات الاسلامية المتطرفة وقد انتفضت ضد حزب الاتحاد والترقي فتم قمعها في ١٣ نيسان ١٩٠٩ / ٢٢ ربيع الاول ١٣٢٧. وقد عُرِف هذا الحدث بواقعة ٣١ مارس نظراً لانطباق هذا التاريخ مع ٣١ مارس ١٣٢٥ رومي.

كان يوجد ضمن اللجنة المركزية والقيادية وكذلك بين حماة جمعية الاتحاد المحمدي عدد من الشخصيات الدينية مثل بعض شيوخ الاسلام السابقين وبعض المنتسبين الى الطرق الصوفية كالخلوتية والقادرية(٥٤).

كانت اهداف هذه الجمعية نشر أنوار التوحيد، والحركة في دائرة الشرع الشريف، والتصدي لمعارضي الأحكام الشرعية والمعتدين على الحقوق العامة، ونشر القرآن الكريم والشريعة الطاهرة، وحفظ الامة الاسلامية من اي اعتداء، والانضواء تحت لواء الدين المحمدي(٥٥). وكانت تشن حملات قاسية على الحزب الحاكم من خلال المقالات ذات اللهجة الشديدة(٥٦). وتصف ذلك الحزب بالخصم اللاشريف المقلد للغرب، وتتهمه بنقض الشريعة، وتصف الحكومة الدستورية بحكومة الشياطين.

رفعت هذه الجمعية شعار «نريد الشريعة» وانطلقت منتفضة وبين صفوفها عدد كبير من علماء الدين، وطلاب العلوم الدينية، وبعض القطعات العسكرية المرتبطة

بـــالفرقة الاولى، وبـــعض التكـــتلات الجـــماهيرية، وذلك في ٢٢ ربـيع الاول ١٣٢٧(٥٧). وكانت تطالب خلال تلك الانتفاضة المسلحة بانحلال الوزارة، واقالة احمد رضا، وحسين جاهد، وطلعت من رئاسة وعضوية مجلس المبعوثين، وإعادة الضباط المفصولين الى الجيش، والتطبيق الكامل للأحكام الشرعية، والعفو عـن المشتركين في الحركة. وتم خلال ذلك التمـرد قـتل وزيـر العـدل، وممـثل ولايـة اللاذقية(٥٨). ووجدت الحكومة نفسها عاجزة امام تلك الأزمة فأعلنت استقالتها. فوجد السلطان عبد الحميد في ذلك فرصة لتعزيز موقعه، فوافـق عـلى اسـتقالة الوزير الأعظم حسين حلمي باشا، وأوكل الى توفيق باشا مهمة تشكيل حكومة جديدة(٥٩).

زحفت نحو استنبول الفرقة الثالثة المـعروفة بـفرقة الحـركة[1] وذلك في ليـلة الثالث من ربيع الثاني ١٣٢٧ / ٢٤ نيسان ١٩٠٩، فقمعت تمرد وانتفاضة الجمعية المحمدية، وتمّ القاء القبض وإعدام بعض أعضائها مثل درويش وحدتي(٦٠). وخُلع السلطان عبد الحميد بفتوى صدرت بإصرار وضغط شيخ الاسلام محـمد ضـياء الدين، ونُفي الى سالونيك(٦١). وحلّ محله اخوه محمد رشاد (محمد الخامس)(٦٢).

فضلاً عن الانـتفاضات والتمـردات الاســلامية لبـعض الفـصائل والحـركات كالجمعية المحمدية، وانتفاضة مصطفى قباقجي، وواقعة كوليلي، كانت تجري حركة اسلامية فكرية وكتابية ايضاً، كتلك الحركة التي كانت تبرز على صفحات مجـلة سبيل الرشاد التي صدرت بعيد انتصار الحـركة الدسـتورية الثـانية في ١٣٢٦ ـ ١٩٠٨، وحلت محل مجلة الصراط المستقيم التي كانت تصدر في عهد الاسـتبداد الحميدي.

كانت هناك مطبوعات اسلامية اخرى في مرحلة الدستورية الثانية مثل ولقان، وصوت الحق، والجريدة العلمية، ومجلة الاسلام. وكانت هناك مجلة اخرى بإسم

---

(1) Hareket Ordusu.

«مخمل»، كانت تروج للاسلام الصوفي(٦٤).

من اهم الشخصيات الاسلامية التي كانت تكتب في مجلة سبيل الرشاد: اسماعيل حقي الازميري، وأحمد نعيم بابان زاده، وطاهر بورسوي، وحمدي اكسكلي، ومحمد عاكف (ارسوي)[1]، وشرف الدين (غونالتاي)[2]، وكان هؤلاء الكتاب يؤمنون انّ الاسلام ليس مجرد ايمان صرف وانما هو دين قانوني ايضاً. كما انه دين شعبي وديمقراطي يضفي التوازن على الحياة ويحدد اصولها وأهدافها. وتنسجم مبادئه مع مبادئ إعلان حقوق الانسان. والخلافة مؤسسة تطبّق المبادئ والاصول الاسلامية على واقعيات المجتمع. كما يؤكدون على ضرورة تجنب تأثيرات الغرب الذي يشهد اضمحلالاً من الناحية المعنوية، مع اعترافهم بضرورة اخذ التقنية الغربية(٦٦).

كان الاسلاميون قد تأثروا خلال الفترة التي سبقت الدستورية الثانية، بالسيد جمال الدين الأسد أبادي وتلامذته وأتباعه كالشيخ محمد عبده وفريد وجدي. وقد ترجمت بعض مقالاتهم المعتدلة الفكر الديني وسلطت الضوء عليه من خلال مجلة «الصراط المستقيم» أولاً، ثم مجلة «سبيل الرشاد» ثانياً، فعملت على تعزيز النزعة الاسلامية الحديثة في الدولة العثمانية(٦٧). وعملت المؤلفات الاسلامية التي كُتبت رداً على الكتّاب الغربيين الذين هاجموا الاسلام والدولة العثمانية، على ايقاظ شعور الدفاع عن الاسلام لدى المسلمين(٦٨).

مع تقدم الزمن، وبفعل تصاعد حدة الاختلافات بين التجديديين والمحافظين الدينيين(٦٩)، انقسم الاتجاه الاسلامي الى مجموعتين: مقلِّدة، وتجديدية. فكانت المجموعة الاولى تخالف النزعة نحو الغرب. وكان بعضهم مثل مصطفى صبري يؤيد تقسيم العالم الى دار الاسلام ودار الحرب، ويرفض بعض الفنون كالمسرحية،

(1) Ersoy.

(2) Gunaltay.

والرسم، والنحت، ويحرّم التأمين والبنوك. وكان هؤلاء التقليديون يعارضون الدستورية، والنزعات القومية والتركية، ويطالبون بالغاء القوانين المتعارضة مع الشرع(٧٠).

الاسلاميون التجديديون كانوا يحجمون عن التقوقع في قالب التقليد، ويميلون نحو القضايا المنبثقة عن الحضارة المعاصرة، ويسعون لايجاد طريقة مناسبة للتوفيق بين الاصول الايمانية وبين إفرازات العلم الحديث، وجعل نظام الحقوق الاسلامي منسجماً مع الحاجات المتولدة من رحم الحياة الاجتماعية المعاصرة. ويرون انّ فتح باب الاجتهاد يؤدي الى ظهور حلول مناسبة للمشاكل الجديدة.

كانت أمام هؤلاء بعض العوائق والعقبات التي من اهمها، علم الكلام القديم. فكانوا يزمعون إعادة النظر في الكلام القديم الذي كانت مفرداته منسجمة مع العصر الذي كُتبت فيه، وذلك من اجل ايجاد حالة من الانطباق بين الايمان الديني وضرورات العصر الحديث(٧١).

مما لا شك فيه انّ تأثير أفكار السيد جمال الدين وتلامذته لاسيما محمد عبده على المثقفين الذين كانوا يكتبون في مجلة الصراط المستقيم، كان واضحاً. في هذه الفترة القى محمد عبده خطاباته المعروفة في علم الكلام والتي اصبحت فيما بعد أساساً لرسالة التوحيد(٧٢). فكان يعتقد ان الاسلام دين عقلاني أساساً، ولذلك يتقوى ايمان المسلم من خلال البراهين العقلية. وكان يرى من الضروري للكلام الاسلامي ان يفهم المنطق فهماً دقيقاً. وقد أُقصي محمد عبده في نهاية المطاف بطلب من السلطان عبد الحميد الثاني، من سلطانية بيروت التي كان يدرّس فيها، لأنّ نشاطاته كانت تعارض حاكمية السلطان(٧٣).

يُعد اسماعيل حقي الأزميري (١٨٦٨ ـ ١٩٤٦)، من ابرز ممثلي الفكر الديني الجديد خلال تلك الفترة. وكان يتميز فضلاً عن العلم الديني الكلاسيكي، بمعرفة بالفلسفة الغربية نظراً لإلمامه باللغة الفرنسية، وألّف آثاراً قيمة في هذا الحقل مثل

«علم الكلام الجديد[1]» (٧٤).

كذلك يُعد الشاعر الشهير محمد عاكف ارسوي (١٨٧٣ ـ ١٩٣٦)، من اتباع طريق السيد جمال الدين الأسد أبادي في البلاد العثمانية ومن المدافعين عن الاتحاد الاسلامي. كان قد تعلم اللغتين الفارسية والعربية وتخرج من كلية الطب البيطري، ولديه إلمام باللغة الفرنسية ايضاً. وخدم في بعض الولايات العثمانية كالعربية السعودية، وتجول في اوربا، ومارس الوعظ وتفسير القرآن في المساجد. وكان يدرّس الأدب في دار الفنون باستنبول.

نشر اولى كتاباته وأشعاره، في مجلة الصراط المستقيم ثم مجلة سبيل الرشاد. ترجم القرآن الكريم الى التركية، كما ترجم اليها آثاراً اخرى مثل المرأة المسلمة لفريد وجدي عام ١٩٠٩، ودفاع الشيخ محمد عبدة عن الاسلام في مواجهة هانوتو(٧٥).

آثاره ذات صبغة اسلامية، لكنه يؤيد مثل معظم الاسلاميين التجديديين خلال تلك الفترة، فكرة اقتباس العلوم والفنون الغربية(٧٦). وانتُخب عضواً في المجلس الوطني الكبير. لكنه هاجر الى مصر عام ١٩٢٦ بعد إعلان الجمهورية التركية لعدم تحمله للسياسة العلمانية والغربية التي كان ينتهجها اتاتورك(٧٧).

شمس الدين غونالتاي (١٨٨٣ ـ ١٩٦١)، كان احد كتاب مجلة سبيل الرشاد، وتولى العديد من المناصب منها استاذ جامعي، ورئيس وزراء تركيا في اواخر مرحلة الحزب الواحد (١٣١٨ / ١٩٣٩). ويُعد مؤرخاً وعضواً دائماً في منظمة التاريخ التركي[2]. واحتفظ بعقائده الدينية حتى نهاية حياته، فقد أنهى مقدمة كتاب تاريخ ايران[3] الذي نشره لأول مرة عام ١٣٢٧ / ١٩٤٨، بطلب التوفيق

(1) Yeni ilm-i Kelam.

(2) Turk Tarih Kurumu.

(3) Iran Tarihi.

من الله. وألّف العديد من الآثار اهمها: تاريخ الاسلام (١٩٢٢ ـ ١٩٢٥)، والتاريخ والمؤرخون في الاسلام (١٩٢٣ ـ ١٩٢٥)، وتـاريخ الديـن الاسـلامي (١٩٢٤)، وتاريخ الاتراك المفصل (١٩٢٨ ـ ١٩٣٣)(٧٨).

الّف معظم آثاره من اجل ايقاظ المسلمين المستغرقين في الأفكـار الخـاطئة والتصورات الرجعية، وسعى للبحث عن عوامل الانحطاط الفكري وايجاد الحلول للتخلص منه. ويرى ان الاسلام الحقيقي لا يمكن ان يكون عدواً للعلم ولا يحول دون الرقي والتقدم. اما الذي يقف في وجه الرقي فهو الاسلام المنحرف عن مصدره الاول ومساره الصحيح. ولذلك يرى ضرورة تهذيب الاسلام وتنقيته من الشوائب والعودة الى الاسلام الاصيل. ويرى انّ الاسلام المسـلح بسـلاح العـلم والفكـر المعاصرين، هو الطريق الوحيد للنجاة(٧٩).

خلال حرب الاستقلال التي بـدأت مـنذ ١٣٣٧ / ١٩١٩ وانـتهت بـإعلان الجمهوريةفي ١٩٢٣، تجلت الصحوة الاسلامية في قالب الانضمام الى جمعية الدفاع عن حقوق الأناضول والروملي[١]، والمساهمة في معارك التـحرير ضـد القـوات الغربية الغازية.

الغريب في الأمر ان يتوسل زعماء حركة الدفاع عن الحـقوق وعـلى رأسهـم مصطفى كمال أتاتورك بالاسلام من اجل زجّ المسلمين في الحـرب وخلق ائتلاف وطني كبير، ولذلك تمّ إطلاق اسم «الجهاد المقدس» على حركة التحرير الوطنية، وأُعلن انّ الهدف الوحيد من ذلك الجهاد هو تحرير وطن المسلمين وخليفتهم من مخالب الكافرين الامبرياليين(٨٠). وعلى هذا الضوء اشترك عدد كبير من المتدينين والعلماء والمشـايخ في تـلك الحـركة. ويمكـن الرجـوع في هـذا المجـال الى كـتاب «المجاهدين المعممين في حرب التحرير» تأليف قدري مصر اوغو[٢] (٨١).

---

(1) Anadolu Ve Rumeli Mudafaa - i Hukuk Cemiyeti.

(2) Kurtulus Savasinda Sarikli Mucahitler, Kadri Misirioglu.

كان علماء الدين يؤلفون نحـو خمس اعضاء الدورة الاولى للمجلس الوطـني الكبير الذي افتتح بأنقرة في شعبان ١٣٣٨ / نيسان ١٩٢٠(٨٢)، كان من بـينهم عشرة من الشيوخ البارزين في الطرق المولوية، والبكتاشية، والنقشبندية(٨٣).

ولكن في تلك الدورة التي تعرضت فيها تركيا للتغيير والتدمير، وتقوض اركان الامبراطورية العثمانية وولادة تركيا الجديدة، والتي تمّ فيها فصل الدين عن الدولة والسعي لحـذف الديـن مـن الحـياة السـياسية والاجـتماعية(٨٤). لم تكـن أمـام الاسلاميين سوى ثلاثة إختيارات:

١ ـ التوفيق بين الشعارات الدينية والشعارات الكمالية؛ ٢ ـ اللجوء الى العمل السري واستمرار النشاطات الخفية في إطار محدود؛ ٣ ـ التعرض لعقوبات قاسية كالسجن والاعدام او مغادرة البلاد(٨٥).

يرى «أحمـد يوجه كوك» انّ ابرز ملامح الانتفاضات الاسلامية في تركيا حتى عام ١٩٥٠، كان عبارة عن معارضة السلطة، وكانت تقول بكفر جميع السلاطين التـجديديين، ورؤسـاء ديـوان التـنظيمات، وزعـماء الاتحـاد والترقي، ومـؤسسي الجمهورية، نظراً لبعدهم عن الشريعة. ويرى زعماء تلك الانتفاضات انّ أتاتورك، كافر أزرق العين، قام بتسليط السالونيك عليهم(٨٦).

حدثت انتفاضات كثيرة سواء خلال حرب التحرير(٨٧)، او خلال فترة رئاسة اتاتورك للجمهورية التركية (١٩٢٣ ـ ١٩٣٨)(٨٨). حيث تُعد انـتفاضة الشـيخ سعيد بيران في عام ١٩٢٥، اهم تلك الانتفاضات(٨٩).

تم قمع تلك الانتفاضة الاسلامية الكردية بشدة(٩٠). وصادق المجـلس الوطني الكبير في أعقابها على قانون عُرِف بقانون الخيانة الوطنية عام ١٩٢٥. وورد في المادة الاولى من هذا القانونن «يُمنع تأسيس الجـمعيات بهـدف جـعل الديـن او المقدسات الدينية أداة لأهداف سـياسية. ويُـعد المـؤسسون لهـذه الجـمعيات او الداخلون فيها، خونة بحق الوطن»(٩١).

بفعل هذا القانون وأمثاله أصبحت المؤسسات والمنظمات الاسلامية تحت ضغوط كبيرة. ورغم وجود بعض المعتقدين بالاسلام والاسلاميين في داخل السلطة الحاكمة خلال مرحلة الحزب الواحد (١٩٢٣ ـ ١٩٤٥)، لم يستطع الاسلام ان يجد له طريقاً الى البرنامج السياسي والاجتماعي(٩٢). واستمرت مرحلة غربة الاسلام حتى بداية مرحلة التعددية الحزبية التي ظهرت بفعل التغييرات الداخلية والخارجية وفي اعقاب وفاة اتاتورك عام ١٩٣٨، والحرب العالمية الثانية(٩٣)، لاسيما بعد انتصار الحزب الديمقراطي ـ الذي تمّ تأسيسه حديثاً ـ على حزب جمهورية خلق[1] في عام ١٩٥٠.

الحزب الديمقراطي الذي تأسس عام ١٩٤٦، أدخل في برنامجه السياسي موضوع حرية الدين والضمير، ولزوم استئناف التعليم الديني في المدارس الابتدائية والثانوية والذي توقف خلال فترة الحزب الواحد. ولجأ الحزب الحاكم الى اعطاء بعض الامتيازات مثل حرية اداء مناسك الحج، واختيارية إعطاء الدروس الدينية في المدارس، وتأسيس كلية الالهيات، والغاء قرار منع التكايا، وذلك في محاولة منه للحد من التذمر الشعبي، واستقطاب الدعم الجماهيري، والحصول على اصوات اكبر في الانتخابات القادمة. ورغم ذلك كله هُزِم ذلك الحزب هزيمة غير متوقعة في اول انتخابات حرة في العهد الجمهوري(٩٤). وتحكي نتيجة الانتخابات عن انّ الشعب كان يتطلع الى حكومة لا تناهض الاسلام ولا تحاربه(٩٥).

من اولى الخطوات التي خطتها حكومة الديمقراطيين، السماح بالأذان باللغة العربية والذي كان يُلق باللغة التركية فقط منذ عام ١٩٣٣، وبث البرامج الدينية من الاذاعة(٩٦). وأعلن عدنان مندرس الذي كان رئيساً للوزراء آنذاك، في مؤتمر الحزب الديمقراطي: «لقد انقذنا ديننا الذي كان تحت الضغوط حتى اليوم، ولقد جعلنا الأذان المحمدي عربياً رغم ضجيج متعصبي الثورة. ووافقنا على الدروس

(1) Cumhuriyet Halk Firkasi.

الدينية في المدارس، وجعلنا القرآن يُبث من الاذاعة. فالدولة التركية مسلمة وستبقى مسلمة». ورحبت مجلة سبيل الرشاد الناطقة باسم الاسلاميين المعتدلين بتلك التصريحات وكتبت قائلة: «منذ ٢٧ عاماً لم يبد اي رئيس حكومة مثل هذا الحب والميل الكبير نحو الاسلام»(٩٧).

في أعقاب انتهاء مرحلة الحزب الواحد أقبل معظم الناس على المساجد، وقاموا باعمار المساجد المتروكة وتشييد مساجد جديدة في سائر ارجاء البلاد، وظهرت الكتابات الدينية باللغة العربية على الجدران في الشوارع والأزقة بعد ما كانت قد مُنعت في اعقاب «ثورة الحرف[1]» (٩٨).

وظهرت خلال هذه المرحلة مباحث وسجالات ثقافية وفكرية حول الاسلام وقضايا من قبيل فصل الدين عن الدولة، والحداثة، والتي توقفت الى حد ما منذ الحرب الكونية الاولى(٩٩). كما اتسع نطاق طرح المواضيع والقضايا الدينية في المطبوعات، وتسارعت عملية انتشار الصحف والكتب الدينية(١٠٠).

يتحدث برنارد لويس عن محتوى مطبوعات تلك الفترة مثل مجلة سبيل الرشاد التي تدعي التنور الفكري ايضاً، ويصفه بأنه يبعث على اليأس، وأنه لا يمكن ان يقاس قط بمحتوى مجلة سبيل الرشاد التي كانت تصدر في عهد تركيا الفتاة، والتي كان كتّابها على معرفة كاملة بالاسلام واصول العقائد والسنن. ويقول بأنّ معظم كتّاب تلك المجلة قد توفوا ولم يأت من بعدهم من يسدّ فراغهم نظراً لغياب اية تحصيلات دينية عليا خلال العقود الثلاثة الماضية. ولذلك تمّ خلال تلك الفترة ترجمة العديد من مؤلفات الكتاب المصريين والهنود الى اللغة التركية للشعور بالحاجة الى الأدب الديني ولملء الفراغ القائم(١٠١).

فاز الحزب الديمقراطي في انتخابات عام ١٩٥٠ بعد أن حصل على ما يزيد عن ٨٣٪ من الأصوات، وذلك في ظل معارضته للسياسة المتطرفة للحزب الحاكم

(1) Harf Devrimi.

والتي كانت تصر على فصل الدين، ومن خلال الوعود التي قطعها للجماهير المسلمة. كما فاز في انتخابات عام ١٩٥٤ بعد ان حصل على ٩٣٪ من الاصوات في ظل نفس وعوده وشعاراته الاولى. لكنه لم يحصل في انتخابات عام ١٩٥٧ سوى على ٦٩/٥٪ من الآراء(١٠٢). وقد اتُّهم هذا الحزب في استغلال الدين الى حد كبير لصالح مصالحه السياسية وانتزاع الآراء في فترة كانت حكومته تواجه أزمة اقتصادية كبيرة(١٠٣).

أدى المأزق السياسي الناجم عن الافلاس الاقتصادي الخطير، وعدم ارتياح أنصار الكمالية من الحزب الحاكم، الى قيام انقلاب مايس ١٩٦٠ واسقاط حكومة الحزب الديمقراطي التي استمرت عشر سنوات، ومحاكمة بعض زعمائه والحكم بالاعدام على بعضهم مثل عدنان مندرس، وبالسجن على البعض الآخر(١٠٤).

ليس من قبيل الصدفة ان يطلق الكماليون على انقلابهم العسكري اسم «ثورة ٢٧ مايس»، ويصفه أحدهم بأنه منبثق من أهداف اتاتورك وخطوه للقضاء على الانحرافات التي سرت خلال حركه الديمقراطية، وفتح طريق الديمقراطية الذي أُغلق، واستمرار لثورة اتاتورك(١٠٥). غير انّ ذلك الانقلاب ولا انقلابات عام ١٩٧١ وعام ١٩٨٠ وعام ١٩٩٧، ولا التدخلات العسكرية المستمرة، لم تكن قادرة على ايقاف النزعة الاسلامية او الحد من انطلاقتها المستمرة في تركيا.

من خصائص النظام السياسي من الجمهورية التركية، هو دور الأحزاب، وتنافسها من اجل الحصول على نصيب في الحكم عن طريق الانتخابات. وبما أنّ الأحزاب السياسية ـ سواء اليمينية التي ورثت الحزب الديمقراطي أو اليسارية التي تواصل نهج حزب «جمهورية الشعب» الى حد ما ـ لم تجد نفسها في اعقاب مرحلة الحزب الواحد مستغنية عن آراء الجماهير المسلمة، لذلك كانت تسعى قدر الامكان لاستحصال رضا هذه الجماهير ودعمها رغم تأكيد جميع دساتير البلاد على علمانية النظام السياسي. ولم يشأ او لم يستطع حتى الانقلابيين الذين قاموا بانقلاباتهم العسكرية بحجة الدفاع عن الاصول التي وضعها كمال اتاتورك، ايقاف

نمو واتساع المد الاسلامي. فالدستور الذي كُتب في عام ١٩٨٢ تحت اشراف الحكومة العسكرية التي جاء بها انقلاب عام ١٩٨٠ الى الحكم، فرض تعليم الثقافة والأخلاق الدينية في المدارس الابتدائية والثانوية(١٠٦). واستخدمت نفس هذه الحكومة سلاح الدين لمحاربة الحركات اليسارية واليمينية المتطرفة. فالجنرال كنعان افرين ـ الرجل رقم (١) في الانقلاب والذي استمرت فترة رئاسته حتى خريف ١٩٨٩ ـ كان يلقي خطاباته. بالاستناد الى المصادر الدينية.

كذلك تعززت في هذه الفترة ايضاً الحركات المناهضة للعلمانية حتى قيل ان الدين قد طغى على الحياة السياسية التركية بعد عام ١٩٨٣(١٠٧). وتطور التعليم الديني في ظل تلك السياسة تطوراً لا سابقة له بحيث ازداد عدد طلاب مدارس الامام الخطيب خلال الفترة ١٩٨٠ ـ ١٩٨٤ بنسبة ٦٥٪ وفُتحت ابواب جميع الكليات، عدا الكليات العسكرية، بوجه خريجي هذه المدارس، بينما كانوا لا يُقبلون إلّا في كلّيات الالهيات(١٠٨). وبذلك تكون الأرضية قد تهيأت لظهور جيل جديد من النخب الاسلامية السياسية، من اجل لعب دور في السياسة التركية في العقود الآتية.

فضلاً عن الأحزاب المذكورة، دخلت الأحزاب ذات النزعة الاسلامية الى معترك الحياة السياسية من خلال تأسيس حزب النظام الوطني[1] في كانون الثاني ١٩٧٠ الذي أخذ يزداد نفوذاً وتأثيراً بمرور الأيام. فهذا الحزب الذي كان يرفع شعار «تركيا الاسلامية»، ويعارض انضمام تركيا الى السوق الاوربية المشتركة، نجح في الحصول على ٤٤ كرسياً في البرلمان التركي، لكنّ عمره لم يستمر سوى عام ونيّف في اعقاب انقلاب آذار ١٩٧١، حيث حُكم عليه بالانحلال بتهمة متابعة البرامج الدينية ومناهضته للعلمانية(١٠٩).

دخول حزب النظام الوطني الى معترك الميدان السياسي التركي، يمكن ان يُعدّ

(1) Milli Nizam Partisi.

منعطفاً في تاريخ الاسلام السياسي في تلك البلاد. ويُعدّ هذا الحزب كذلك بداية سلسلة من الأحزاب ذات الهدف المشترك مثل السلامة الوطنية[1]، والرفاه، والفضيلة، والسعادة، وأخيراً العدالة والتنمية[2]، حيث يُعدّ نجم الدين أربكان (ولد عام ١٩٢٦) ـ الاستاذ في الجامعة الفنية باستنبول ورئيس اتحاد غرف التجارة والصناعات والبورصات التركية ـ المؤسس والزعيم المعنوي لهذه الأحزاب.

يُعدّ أربكان الذي بدأ نشاطه الحزبي من خلال العضوية في حزب العدالة[3] اليميني، الوارث للحزب الديمقراطي واكثر الاحزاب قوة خلال ١٩٦٥ ـ ١٩٨٠ بزعامة سليمان دميرل. ونظراً لمعارضة دميرل لترشيحه، دخل الى البرلمان التركي كمرشح مستقل، وأسس حزب النظام الوطني خلال تلك الفترة. وحينما حكمت محكمة الدستور بانحلال هذا الحزب، اسس حزب السلامة الوطنية على مشارف انتخابات عام ١٩٧٣ بمعاضدة بعض الذين يشاطرونه أفكاره.

حصل حزب السلامة الوطنية على ٤٨ مقعداً بعد فوزه بنسبة ٨و١١٪، وجاء ترتيبه الحزب الثالث في البرلمان. ولم يكن بمقدور أيّ من الحزبين الآخرين ـ وهما حزب العدالة وحزب «جمهورية خلق» ـ ان يشكل حكومة بمفرده، كما لم يكن بمقدورهما الائتلاف لتشكيل حكومة مشتركة، لذلك وجد حزب السلامة الوطنية الفرصة سانحة لينهض بهذه المهمة، فاستطاع بعد مداولات مطولة والحصول على امتيازات كثيرة، ان يأتلف مع حزب «جمهورية خلق» لتشكيل الحكومة. فأصبح اربكان معاوناً لرئيس الوزراء بولنت اجويت، ودخل عدد من اعضاء حزب السلامة الى مجلس الوزراء(١١٠).

وبعد سقوط حكومة اجويت في ايلول ١٩٧٤، دخل حزب السلامة في ائتلاف

---

(1) Milli Selamet Partisi.

(2) Adalet Ve Kalkinma Partisi.

(3) Adalet Partisi.

الجبهة الوطنية[1] التي يترأسها سليمان دميرل. وقد افرز هذا الدخول نتائج مهمة انعكست على النظام التعليمي في تركيا، حيث تم اعادة تقييم وكتابة الكتب الدراسية في مواضيع التاريخ، والفلسفة،والأخلاق، والعلوم الاجتماعية، والأدب(١١١).

اربكان يعتقد انّ أزمات المجتمع التركي منبثقة من علمانية اتاتورك التي ادت الى سيادة اللامتدينين واقصاء المتدينين، ويرى ضرورة اعادة هذا المجتمع على أساس الأخلاق والمعنوية، وازالة أصداء الثقافة الغربية المغايرة للسجايا الأخلاقية التركية، ويطالب بتحرير تركيا من دائرة نفوذ الرأسمالية العالمية التي تهيمن عليها الروح المسيحية، من خلال دعم رأس المال والصناعات الوطنية، والتعاون مع البلدان الاسلامية عن طريق تأسيس السوق الاسلامية المشتركة(١١٢).

خلال الانقلاب العسكري الذي وقع في ايلول ١٩٨٠، انطلقت التظاهرات في الشوارع احتجاجاً على ذلك ورفع المتظاهرون شعارات اسلامية من قبيل «الاسلام هو الطريق الوحيد»، و«سوف تسقط الحكومة العلمانية»، و«مجتمع اسلامي وحكومة اسلامية»(١١٣). وكانت تلك التظاهرات متزامنة مع الثورة الاسلامية في ايران او متأثرة بها. واتهمت الحكومة العسكرية الحزب المذكور مع عدد من الاحزاب الاخرى بمناوءة العلمانية وغيرها من الاتهامات، وأعلنت حلّ تلك الأحزاب، وحكمت على اربكان وزعماء الاحزاب الاخرى بالسجن والنفي، ثم تبرئته في نهاية المطاف(١١٤).ونجح اربكان عام ١٩٨٧ في الفوز بمنصب الأمين العام لحزب الرفاه الذي تأسس عام ١٩٨٣، بعد انتهاء مدة حرمانه من النشاط السياسي(١١٥).

بعد فوز حزب الرفاه في انتخابات المجالس البلدية في آذار عام ١٩٩٤، دخلت تركيا في مرحلة جديدة شهدت تطوراً في النزعة نحو الاسلام السياسي، مما يُعدّ

---

(1) Milliyetci Cephe.

تطوراً في الصحوة الاسلامية في هذا البلد. فخلال تلك الانتخابات نجح حزب اسلامي لأول مرة في تاريخ تركيا المعاصر، في تصدر جميع الاحزاب اليمينية واليسارية والوسط ويحصل على ١٩٪ من الآراء، ويستحوذ على ٢٨ مركزاً من بين ٧٥ مركزاً، بعضها في مدن كبرى مثل استنبول وأنقرة. وكانت هاتان المدينتان تُعدّان قبل ذلك حصناً للعلمانية واليسار الديمقراطي. ولهذ السبب اعتبر اربكان فوز حزبه في استنبول بمثابة احياء لهذه المدينة التي كانت مركز الخلافة الاسلامية حتى ١٩٢٤، وهو العام الذي ألغى فيه اتاتورك الخلافة. كما عبّر عن الفوز في انقرة بالفتح لعاصمة الجمهورية التركية التي كان الكثير من الاصلاحيين في العالم الاسلامي ينظرون اليها كرمز للتجديد والحداثة(١١٦).

شارك حزب الرفاه في انتخابات البرلمان عام ١٩٩٥، وتصدر جميع الاحزاب من خلال فوزه بـ ٤و٢١ من الآراء. فأتلف هذا الحزب مع حزب الطريق القويم بزعامة السيدة تانسو تشيلر، فأصبح أردكان رئيساً للوزراء في تموز ١٩٩٦ بينما اصبحت تشيلر نائبة له.

قطع اربكان خطوات متحفظة لاجراء وتنفيذ مشاريعه الاسلامية والتي من بينها دعم المدارس الدينية والتعليم الديني، وتعزيز العلاقات مع البلدان الاسلامية لاسيما الجمهورية الاسلامية الايرانية وليبيا. غير انّ العراقيل والضغوط التي راحت توجّه نحو اربكان من قبل الاحزاب والأوساط السياسية وكذلك من قبل مجلس الأمن القومي والعسكر، أجبرته على الاستقالة في حزيران ١٩٩٧ بفعل ما يمكن ان نعبّر عنه بانقلاب ابيض(١١٧).

واستمرت في اعقاب ذلك الحرب ضد حزب الرفاه الأمر الذي اضعف مكانته في المجتمع وقلل الاصوات التي حصل عليها في انتخابات عام ١٩٩٩. وقد حكمت محكمة الدستور بانحلاله في آخر المطاف(١١٨).

لم يكن حل حزب الرفاه، نهاية طريق الاسلام والصحوة الاسلامية في تركيا. فحزب الفضيلة الذي تأسس قبيل حل حزب الرفاه، اخذ يبرز على الساحة

السياسية التركية لاسيما بعد انضمام أعضاء حزب الرفاه اليه(١١٩). ثم تخلى حزب الفضيلة عن موقعه لحزبين آخرين هما حزب السعادة الذي يتزعمه أربكان وينوب عنه رجائي كوتان، وحزب العدالة والتنمية الذي يُعدّ فرعاً اصلاحياً وشبابياً للفضيلة ويتزعمه رجب طيب اوردغان، رئيس وزراء تركيا الحالي.

سجل الحزب الأخير اعجوبة كبرى في الانتخابات البرلمانية المبكرة التي جرت في تشرين الثاني عام ٢٠٠٢، مكتسحاً جميع احزاب اليمين واليسار. فبينما كانت هذه الاحزاب تضطر في الانتخابات السابقة الى الائتلاف مع الاحزاب الاخرى لتشكيل الحكومة نظراً لعدم حصولها على مقاعد برلمانية كافية، حصل حزب العدالة والتنمية على قدر كبير من الآراء يؤهله لتشكيل حكومة بمفرده دون الحاجة للائتلاف مع اي حزب آخر.

كان رجب طيب اوردغان قد انتُخب رئيساً لبلدية استنبول في انتخابات آذر ١٩٩٤ التي رشحه اليها حزب الرفاه، وحقق نجاحاً كبيراً في هذا المنصب، وقادته الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٢، الى منصب رئاسة وزراءتركيا.

من أسباب اتهام حزب الرفاه بممارسة نشاطات مغايرة للاصول العلمانية قراءة مقطوعة شعرية في عام ١٩٧٧، تقول: «المنائر رماحنا، والقباب قبعاتنا، والمساجد قواعدنا».

كان ذلك الاتهام موجَّهاً من قبل محكمة الدستور التي كان يترأسها أنذاك احمد نجدت سزر رئيس الجمهورية التركية الحالي. وخضع اوردغان للملاحقة القانونية لترديده لهذه الكلمات، وحُكم عليه بحظر نشاطه السياسي(١٢٠). وظل محروماً من تسنم منصب رئيس الوزراء لفترة من الزمن رغم فوز حزبه الساحق في انتخابات عام ٢٠٠٢، الى ان انتهت فترة حرمانه بحماية البرلمان الذي كانت معظم مقاعده في يد افراد حزبه. وتسلّم منصب رئاسة الوزراء من عبدالله غول وزير الخارجية الراهن الذي شغل منصب رئاسة الوزراء لفترة مؤقته ريثما تترتب اوضاع رئيس الحزب.

تحـدثت وسائل الاعلام خلال الفترة ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤ عـن اتسـاع المـظاهر والرموز الاسلامية، كالزي الاسلامي والحـجاب، واقـامة دورات تـعليم القـرآن بالخط العربي في المدارس، واجراء البرامج الدينية في القنوات التلفزيونية والمحطات الاذاعـية، وانـتشار الكـتب، والأشرطـة الصـوتية والتـصويرية، والمـطبوعات الاسلامية، واقامة مخيمات الافطار فيشهر رمضان في المحـلات الفـقيرة واشـتراك رئيس الوزراء وأعضاء حكومته فيها، وتحجب نسـوة الوزراء، واشـتراكـهن في مأدبات الضيافة الرسمية بالحجاب الاسلامي.

ولاريب في ان السياسة الاسلامية المحترسة للحكومة كانت ولازالت تواجـه المعارضة الصريحة والخفية والتحذيرات المتكررة الصادرة مـن قـبل المـؤسسات والأجهزة العلمانية في تركيا، كرئيس الجمهورية، وقادة الجيش، ومحكمة الدستور، ومجلس الأمن القومي، والاحزاب المعارضة كحزب «جمهورية خلق» بزعامة دنيز بايكال الذي يمثل الأقلية في البرلمان.

فخلال الاحتفالات التي جرت في نهاية تشرين الثاني عـام ٢٠٠٣ بمـناسبة مرور ثمانين عاماً على تأسيس الجمهورية التركية، دُعي رئيس الوزراء والوزراء وأعضاء البرلمان الذين حضرت نساؤهم محجبات في الاحتفالات الرسمية السابقة، من دون أن تُقدَّم الدعوة لتلك النساء المحجبات. وأحجم بـعض اعـضاء حـزب العدالة والتنمية الحاكم عن تلبية الدعوة اعتراضاً على ذلك، غير ان رئيس الوزراء ومعظم أعضاء وزارته شاركوا في تلك الاحتفالات من دون أزواجهم

حركة الصحوة الاسلامية في تركيا استمرت في انطلاقتها رغم جميع العـقبات والعراقيل التي اعترضتها منذ القرن التاسع عشر وحتى القرن العشرين، ومنذ العهد العثماني وحتى العهد الجمهوري. ويبدو أنها تتصدر في هذا اليوم جـميع الاحـزاب والتيارات السياسية يسارية كانت او يمينية. ويلتحم هذا التيار مع تيارات اسلامية اخرى مثل الطرق الصوفية التي كان لها دور مؤثر جداً في تاريخ تركيا المعاصر، كما انه على صلة بالمؤسسات التعليمية والاعلامية، ومـتأثر بـالتحولات السـياسية

الداخلية والاقليمية والعالمية، كظهور الشيوعية وسقوطها، والعولمة، والثورة الاسلامية في ايران.

على العموم حركة الصحوة الاسلامية في تركيا، حركة متساهلة ومائلة الى قبول معايير التعددية في المجتمع التركي، وتُعدّ انجازاً وافرازاً لجميع العوامل والأسباب المذكورة، ومحصلة للتجربة الخاصة للشعب التركي على مدى تاريخه ذي المنعطفات الكثيرة.

هوامش الفصل الثالث:

١ ـ و.و. بارتولد، كتاب تركستان، ترجمة كريم كشاورز، طهران، ١٩٧٣، ص ٥٤٤ ـ ٥٤٥. ايضاً راجع:

Dogan Avclioglu, Turklerin Tarihi, Istanbul 1985, voi. 3, p. 1402.

2 - Abdulbaki Golpinarli, 100 Soruda Turkiyede mezhepler ve tarikatlar, Istanbul 1969, pp. 205 - 216.

3 - faud koprulu, osmanli devletinin kuruluss, Ankara 1988, pp. 18 - 101.

٤ ـ نادر انتخابي، «الدين والدولة في تركيا» مجلة نكاه نو، العدد ٢٥، ١٩٩٥ ص ٨٣٨.

٥ ـ ايرا أم. لابيدوس، تاريخ المجتمعات الاسلامية، ترجمة محسن مدير شانجي، طهران، ١٩٩٧، ص ٨٣٨.

٦ ـ عبد الهادي الحائري «الامبراطورية العثمانية ونهجا البرجوازية الغربية»، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية بمشهد، العدد ٢، السنه ١٨، صيف ١٩٨٥، ص ٤٤ ـ ٤٥، ٩٢ ـ ٩٣؛ رحيم رئيس نيا، ايران والدولة العثمانية على مشارف القرن العشرين، تبريز، ١٩٩٥، ج ٣، ص ٤٢ ـ ٤٣.

7 - Idvia, Istanbul, voi. 10, 1994, p. 455.

8 - The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World, ed. John L. Esposito, New York 1995, s.v "Turkey" (by feroz Ahmad); Stanford J. Shaw and Ezel kural shaw, History of The Ottoman Empire and Modern Turkey, Cambridge 1977, voi. 2. p. 69; Mehmet Zeki Paklin, Osmanli tarih deyimleri ve terimleri Sozlugu, Istanbul 1972, voi. 3, p. 351.

٩ ـ داود دورسون، الدين والسياسة في الدولة العثمانية، ترجمة منصورة حسيني وداود وفائي، طهران، ٢٠٠٢، ص ٢٤٨.

10 - Suraiya Faroghi, Osmanli Kulturuve gundelik Yasam Ortacagdanyirminci yuzyila, Istanbul 1997, p. 269.

11 - Stanford J. Shaw and Ezel kural Shaw, op. cit., voi. 2. pp. 76 - 81.

١٢ ـ نادر انتخابي، سابق، ص ١٤ ـ ١٥.

13 - Ibid., voi. 2, pp. 123 - 124.

14 - Sina Aksin, "Onsoz", in Turkiye Tarihi, ed. S. Aksin, Istanbul 1997, voi. 3, p. 133.

15 - Idvia, voi - 12 / 2, p. 358.

16 - Meydan Larousse, voi. 7, p. 622.

١٧ ـ رحيم رئيس نيا، سابق، ص ٥٤ ـ ٥٥؛ برنارد لويس، ظهور تركيا الحديثة، ترجمة محسن علي سبحاني، طهران، ١٩٩٣، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

18 - Yuriy Asatovic petrosyan, sovet Gozuyle Jon Turkler, Istanbul1974, pp. 46 - 48.

١٩ ـ برنارد لويس، سابق، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥؛ ايرا أم. لابيدوس، سابق، ص ٨٤٢.

20 - Stanford J.Shaw..., op.cit., voi.2, p. 131.

21 - Idvia, op.cit., voi. 12 / 2, p. 362.

22 - Stanford J. Shaw..., op.cit.

23 - Cetin Yetkin, Etnik ve Toplumsal Yonleriyle Turk Halk Hareketleri ve Devtimler, Istanbul 1974, voi. 1, p. 195.

٢٤ ـ ايرا أم. لابيدوس، سابق، ص ٨٤٢ ـ ٨٤٣.

25 - Ahmet Yucekok, 100 Sorudo Turkiye ' de din ve Siyaset,Istanbul 1976, pp. 70 - 71.

٢٦ـ برنارد لويس، سابق، ص ٢٠٨.

27 - Ahmet Yucekon, op.cit., p. 71.

٢٨ـ برنارد لويس، سابق، ص ٢٣٤.

٢٩ـ رحيم رئيس نيا، سابق، ج ٢، ص ١٨٢.

30 - Stanford J. Shaw..., op.cit., voi. 2, pp. 164 - 165.

٣١ـ برنارد لويس، سابق، ص ٢٣٠.

32 - Tdvia, voi. 23, 2001, p. 38.

33 - Ahmet Yucekon, op.cit., pp. 72 - 73.

34 - Mehmet Zeki Paklin, op.cit., voi. 3, p. 252.

٣٥ـ برنارد لويس، سابق، ص ٢١٦ـ ٢١٨؛ ايضاً راجع:

Stanford J. Shaw..., op.cit., voi. 2, pp. 162 - 168; Sina Aksin, op.cit.,voi. 3, pp. 148 - 154.

36 - Cetin Yetkin, op.cit., voi. 2, pp. 199 - 200.

37 - Tdvia, voi. 23, p. 38.

38 - Ibid., voi. 10, p. 457.

39 - Hilmi Ziya Ulken, Turkiye' de Cagdas dusunce Tarihi, Istanbul 1979, p. 131.

٤٠ـ رحيم رئيس نيا، سابق، ج ١، ص ٣٦؛ ج ٣، ص ٦٠٣.

41 - Idvia, voi. 23, p. 38.

42 - Ibid., p. 458.

٤٣ـ رحيم رئيس نيا، سابق، ج ٢، ص ٧٠٣ـ ٧٢٤.

44 - Idvia, voi. 10, p. 463.

٤٥ـ رحيم رئيس نيا، سابق، ج ٣، ص ٣٠٤.

٤٦ـ نفس المصدر، ص ٣٠٥ـ ٣٠٦.

٤٧ ـ نفس المصدر، ج ٢، ص ٧٣٣.

٤٨ ـ محمد محيط الطباطبائي، السيد جمال الدين الأسد أبادي ويقظة الشرق، بجهود السيد هادي خسرو شاهي، طهران، ٢٠٠١، ص ٧٢.

٤٩ ـ حميد عنايت، سير في الفكر السياسي العربي، طهران، ١٩٧٧، ص ١١٣.

50 - Hilmi Ziya Ulken, op.cit., p. 270.

51 - Ahmet Yucekok, op.cit., pp. 73 - 74.

٥٢ ـ برنارد لويس، سابق، ص ٥٥٨.

53 - Tarik Zafet Tunaya, Turkiye, de Siyast Partiye, Istanbul, voi. 3,1989, p. 308.

٥٤ ـ برنارد لويس، سابق، ص ٢٢٩؛ ايضاً راجع:

Ibid., voi. 1, 1988, pp. 182 - 183.

55 - Ibid., voi. 9, p. 1156.

56 - Idvia, voi. 9, p. 1156.

٥٧ ـ برنارد لويس، سابق، ص ٣٠٠؛ ايضاً راجع:

Feroz Ahmad, The Young Turks, Oxford 1969, p. 40.

58 - Tarik Zafet Tuaya, op.cit., voi. 1, pp. 189 - 190.

59 - Feroz Ahmad, op.cit., p. 41.

٦٠ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٦، ذيل «الاتحاد المحمدي» (علي اكبر ديانت).

61 - Necip Fazil Kisakurek, Son devrin din Mazlumlari, Istanbul1989, pp. 26 - 32.

62 - Feroz Ahmad, op.cit., p. 77.

٦٣ ـ رحيم رئيس نيا، سابق، ج ٣، ص ٣٩ ـ ٤١؛ هامر بورغشتال، تاريخ الامبراطورية العثمانية، ترجمة ميرزا زكي علي آبادي، طهران، ١٩٨٩، ج ٤، ص ٣١٦٣ ـ ٣١٦٤.

64 - Hilmi Ziya Ulken, op.cit., p. 196 - 197; SelahattinHilay,"Dusunce Tarihi (1908 - 1980)", in Turkiye tarihi, ed. S.Aksin, voi. 4, Istanbul 1990, p. 358.

65 - Ulken, op.cit.; Hilave, op.cit.

66 - Hilave, op.cit.; Ulken, op.cit., p. 197.

67 - Ulken, op.cit., p. 270.

68 - Ibid., p. 196.

٦٩ـ برنارد لويس، سابق، ص ٥٥٨.

70 - Ulken, op.cit., pp. 197 - 199; Hilave, op.cit., p. 358.

71 - Ulken, op.cit., p. 271.

٧٢ـ حميد عنايت، سابق، ص ١٣١ ـ ١٤٢.

٧٣ـ علي أصغر حلبي، تاريخ الحركات الدينية السياسية المعاصرة، طهران، ٢٠٠٣، ص ٤٤ ـ ٤٩.

74 - Ulken, op.cit., p. 275 - 278.

75 - Meydan Larousse, voi. 4, p. 339.

76 - Banatli, Resimli Turk Edebiyat, Tarihi, Istanbul 1971, pp. 1161 - 62.

77 - Ibid., pp. 1156 - 57.

78 - Meydan Larousse, voi. 5, p. 433.

79 - Ulken, op.cit., pp. 388 - 391.

٨٠ـ نادر انتخابي، سابق، ص ١٦.

81 - Kadri Misiroglu, Kurtulus Sava Sinda Sarikl: Mucahitler, Istanbul1972.

٨٢ـ برنارد لويس، سابق، ص ٥٥٧.

٨٣ـ نفس المصدر، ص ٥٦٧.

84 - The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World, s.v."Turkey".

85 - Meydan Larousse, sup., voi. 3, p. 472.

86 - Ahmet Yucekon, op.cit., p. 84.

87 - Meydan Larousse, voi. 7, pp. 661 - 664.

88 - Mete Tuncay, T.C.' nde Tek - Parti Yonetiminin Kurulmasi (1923 - 1931), Istanbul 1981, p. 127.

89 - Ibid., pp. 127 - 129, 135.

90 - See" Necip Fazil Kisakurek, op.cit., pp, 37 - 71; cemil kocak, "Siyasat tarih (1993 - 1950), in Turkiye tarihi, ed.S. Aksin, voi. 4, pp. 99 - 101; Meydan Larousse, voi. 11, p. 772.

91 - Mete Tuncay, op.cit., p. 135.

92 - Idvia, voi. 23, p. 38.

٩٣ ـ نادر انتخابي، سابق، ص ٢٣.

94 - The Oxford Encyclopedia..., s.v. "Turkey".

٩٥ ـ ايرا أم. لابيدوس، سابق، ص ٥٥٠.

96 - Ibid.

97 - Ahmet Yucekok, op.cit., p. 90.

98 - The Oxford Encyclopedia..., s.v. "Turkey".

99 - Binnaz Toprak, "Islamist Intellectuals: Revolt against Industry and Technology", in Turkey and the west, London - New York 1993, p. 240.

١٠٠ ـ برنارد لويس، سابق، ص ٥٨٠ ـ ٥٨٢.

١٠١ ـ نفس المصدر، ص ٥٨٢ ـ ٥٨٤.

102 - Mete Tuncay, "Siyasat tarihi (1908 - 1923)" in Turkiye tarihi, ed.S. Aksin, voi. 4, p. 182.

103 - The Oxford encyclopedia..., s.v. "Turkey"; Hamza Eraglu, Turk devtim

tarihi, Ankara 1977, p. 216.

104 - Hikemt Ozdemir, "Siyal tarih (1960 - 1980)", in Turkiye tarihi, ed. S. Aksin, voi. 4, pp. 192 - 199.

105 - Hamza Eraglu, op.cit., pp. 395 - 596.

106 - Tanur, in Turkiye tarihi, ed. S. Aksin, voi. 5, p. 93.

107 - Ibid., p. 100.

۱۰۸ ـ نادر انتخابي، سابق، ص ٣٤ ـ ٣٥.

109 - Hikemt Ozdemir, op.cit., voi. 4, p. 225.

110 - Stanford J. Shaw..., op.cit., pp. 406, 428 - 429; Meydan Larousse, sup. voi. 1, pp. 266, 588.

۱۱۱ ـ نادر انتخابي، سابق، ص ٣٠.

۱۱۲ ـ نفس المصدر.

۱۱۳ ـ نفس المصدر.

114 - Meydan Larousse, sup., voi. 2, pp. 298, 611.

115 - Ibid., p. 704; Ibid., sup., voi. 3, pp. 345, 691.

116 - Sencer Ayata, "Patronage, Parti, and State: The Politicization of Islam in Turkey", Middle East Journal, voi. 50, (winter 1996).

۱۱۷ ـ بولنت ارس وعمر كاها، «الحركة الاسلامية الليبرالية في تركيا: فكر فتح الله غوني»، ترجمه اسد الله طاهري، فصلية دراسات الشرق الاوسط، السنة ٩، العدد ٤، ٢٠٠٢، ص ٧٠.

۱۱۸ ـ محمد رضا حيدر زاده نائيني سابق، ص ١٢٥ ـ ١٤٤.

۱۱۹ ـ نفس المصدر، ص ٥٧.

۱۲۰ ـ بولنت ارس وعمر كاها، سابق، ص ٧٢ ـ ٧٣ و ٨١.

الفصل الرابع

الصحوة الاسلامية في شبه القارة الهندية

في أعقاب انحطاط الامبراطورية الغوركانية او ما يعرف بمغول الهند، وزوالها التدريجي، وما أعقب ذلك من اضطرابات داخلية لاسيما تمرد الماراتا، والسيخ في شتى مناطق الهند، اغتنمت القوى الاستعمارية آنذاك مثل بريطانيا، وفرنسا، وهولندا، والبرتغال، تلك الظروف، فهاجمت تلك البلاد بوازع من اطماعها السياسية والاقتصادية. وكانت بريطانيا هي القوة الأعظم فاستطاعت التغلب على خصومها من القوى الاستعمارية الاخرى، وأقصتهم بشتى الطرق، لاسيما عن طريق شركة الهند الشرقية، عن الميدان.

شركة الهند الشرقية التي دخلت الى الهند في بادئ الأمر بذريعة الأعمال التجارية، نجحت في عام ١٧٦٥ انّ ترسخ لها وجوداً سياسياً في البنغال ايضاً(١). وأخذت هذه الشركة توسع نشاطاتها السياسية ـ العسكرية في سائر المناطق الهندية تدريجياً وتفرض هيمنتها على الواحدة تلو الاخرى، حتى نجحت آخر المطاف في اخضاع جميع مناطق الهند الى سيطرة الحكومة الاستعمارية البريطانية بشكل رسمي في عام ١٨٥٧.

دخول المستعمرين الى الهند وسيطرتهم التدريجية على هذا البلد، أثار ردة فعل المسلمين هناك. فعدا فئة قليلة انخرطت في خدمة شركة الهند الشرقية، رفضت معظم طبقات المسلمين الهنود السلطة الاستعمارية البريطانية واختارت طريق مناهضة المستعمرين بشتى الطرق. وبدأت عملية المجابهة بشكل جاد عند مشارف سقوط الدولة الغوركانية، فاتخذت في بادئ الأمر (عام ١٨٥٧) طابع الحرب العسكرية، ثم تغيرت الى الاسلوب التعليمي، ثم الى الاسلوب السياسي، وانتهت باخراج المستعمرين من الهند عام ١٩٤٧، وتجزئة هذ البلد الى الهند والباكستان.

يمكن دراسة تحرك المسلمين في شبه القارة الهندية خلال ثلاث مراحل تاريخية:

١ ـ تحرك المسلمين ما قبل ١٨٥٧.
١ ـ تحرك المسلمين خلال ١٨٥٧ ـ ١٩٤٧.
٣ ـ تحرك المسلمين مابعد ١٩٤٧.

١ ـ تحرك المسلمين قبل ١٨٥٧

في أعقاب زوال الدولة الغوركانية ونفوذ الاستعمار الانجليزي الى الهند بشكل تدريجي، ظهر بين المسلمين في الهند نوعان من التحرك. فمن جانب سعت الطبقةالحاكمة والأمراء المسلمون في بعض مناطق الهند للوقوف بوجه الاستعمار البريطاني، ومن جانب آخر سعت الحركات الدينية المتأثرة بشكل رئيس بأفكار شاه ولي الله لاحياء عظمة الاسلام في الهند عن طريق تغيير المسلمين فكرياً بل وحتى من خلال الاسلوب العسكري.

أ ـ تحرك الطبقة المسلمة الحاكمة

ظهرت ثلاث حركات بين الطبقة المسلمة الحاكمة، لمجابهة المستعمرين البريطانيين. ورغم فشل هذه الحركات الظاهري إلّا انها برهنت على عدم انصياع

المسلمين الهنود للمستعمرين.وهذه الحركات هي:

١ ـ حركة سراج الدولة: تُعدّ حركة سراج الدولة الذي حكم البنغال لمدة ٢٤ عاماً، أهم حركة للطبقة الحاكمة المسلمة، مناهضة للمستعمرين البريطانيين. وكان هذا الحاكم المسلم يعتقد ان المستعمرين البريطانيين قد تواطؤوا مع بعض التجار والرأسماليين الهنود لضرب الحكم والأمراء المسلمين في الهند، وبالتالي للقضاء التام على ما يتمتع به المسلمون من سلطة سياسية. ولذلك حاول الحد من التواجد الانجليزي واعتراض سبيلهم، مما ادى الى نشوب حرب بين الجانبين.

بالرغم من بعض الدعم الذي كان يتلقاه من الفرنسيين إلّا انه هُزم امام الانجليز في المعركة المعروفة بمعركة بلاسي، في منطقة قريبة من مرشد أباد البنغالية وقُتل في تلك المعركة وذلك في عام ١٧٥٧، فاستولى البريطانيون على البنغال بشكل كامل(٢). ويرى كثير من المؤرخين انّ ذلك الانتصار فيمعركة بلاسي يمثل بداية التسلط الانجليزي المباشر على شبه القارة الهندية(٣).

٢ ـ حركة حيدر علي (١٧٦١ ـ ١٧٨٢): كان حيدر علي، أحد الامراء المسلمين في المناطق الجنوبية من الهند (ميسور). وقد ثار على المستعمرين البريطانيين عام ١١٩٥ هـ/ ١٧٨١م، فواجه في وقت واحد كلاً من القوات الانجليزية، ونظام حيدر آباد الدكن، والماراتا، إلّا انه استطاع في نهاية المطاف ان يؤلف مع نظام حيدر آباد الدكن والماراتا، جبهة متحدة ضد الانجليز، لكنها فشلت نظراً لتفاوت الأهداف والمصالح بين عناصر هذه الجبهة. فواجه حيدر علي القوات الانجليزية بمفرده لكنه سرعان ما أُصيب بمرض السرطان فتوفي عام ١٧٨٢، فحل محله ولده تيبو سلطان(٤).

٣ـ حركة تيبو سلطان (١٧٨٢ ـ ١٧٩٩): تُعدّ حركته ثالث حركة مهمة قام بها مسلمو الهند. وقد اصبح تيبو سلطان حاكماً على ميسور في أعقاب وفاة والده. وتوصل الى النتيجة التالية وهي ان عليه استحصال الدعم الداخلي والخارجي من اجل التصدي لمؤامرات الاستعمار الانجليزي. لذلك سعى للحصول على دعم من

الملك الايراني والسلطان العثماني، والحكومة الفرنسية، ورغم ذلك الحق به البريطانيون الهزيمة وقتلوه عام ١٧٩٩ بفعل خيانة بعض العناصر التي كانت متسللة الى جبهته(٥).

بعد انكسار تيبو سلطان، انتهت حركات وانتفاضات الطبقات المسلمة الحاكمة، ضد الاستعمار الانجليزي تقريباً،وخلت الاجواء للبريطانيين لبسط نفوذهم في هذا البلد. ولكن يقظة الزعماء الدينيين المسلمين لم تسمح لهم بالعمل كما يحلو لهم، وأخذت تظهر انتفاضات وتحركات دينية كان بعضها ذا طابع عسكري.

ب ـ الحركات الدينية لمسلمي الهند

ظهرت الحركات الدينية لمسلمي الهند ضد الاستعمار الانجليزي على شكل تيارات اصلاحية واحيائية. وكان شاه ولى الله الدهلوي قد بدأ جهوده الاصلاحية مع انهيار إمبراطورية الغوركانيين. واستمرت حركة شاه ولى الله بواسطة أبنائه وأتباعه، أهمهم: شاه عبد العزيز، السيد أحمد بريلوي، وشاه اسماعيل. وظهرت في البنغال كذلك حركات قام بها حاجي شريعة الله وتيتومير، كانت تحظى بأهمية خاصة في تاريخ نضال المسلمين الهنود:

١ـ شاه عبد العزيز (١٧٤٦ ـ ١٨٢٤): من أبناء شاه ولى الله ومن اتباع تعاليم مذهبه. وكرّس معظم جهوده في طريق التصدي لتدخلات حكومة شركة الهند الشرقية في الشؤون الدينية والقوانين الاسلامية. فحينما كان لدى المسلمين سلطة سياسية في الهند، كانوا يحتكمون الى القوانين الاسلامية في شؤونهم وأحوالهم الفردية والاجتماعية. ولكن الاستعمار الانجليزي قرر التدخل في الشؤون الدينية والقوانين الاسلامية لاسيما في العقد الاخير من القرن الثامن عشر والعقد الاول من القرن التاسع عشر، واحلال القوانين التي يرغبون فيها محل أحكام الشريعه.

كانت ردة فعل شاه عبد العزيز عنيفة تجاه تلك الممارسات الانجليزية واعترض على تدخل الاستعمار الانجليزي في أحكام الشريعة وقوانين الاسلام. وكان قلقاً

جداً على اندراس الشريعة الحنفية بعد تطبيق القوانين الانجلو ـ اسلامية لشركة الهند الشرقية.

من اجل ان يعبّر عبد العزيز عن معارضته للتدخلات الانجليزية، اصدر فتوى اعتبر فيها المناطق الشمالية من الهند الخاضعة للسلطة الاستعمارية البريطانية داراً للحرب ووصف الوجود الاستعماري وجوداً غير مشروع، معلناً انّ الجهاد هو الرد الوحيد للمسلمين على التدخلات الانجليزية.

كان شاه عبد العزيز، من بين اولئك الذين يؤكدون على دراسة واستيعاب القرآن الكريم، ونشر العلوم والأفكار الدينية بين عامة الناس، وخلق دافع التعليم لدى المسلمين. وكان هدفه ان يتعلم المسلمون اصول الشريعة وان تقوم حياتهم على هذه الاصول. ويبدو ان فكرته الأساسية هي انّ اضمحلال الاسلام في الهند سيؤدي الى انتصار الكافرين على المسلمين. لذلك كان يرى في عودة المجتمع الى احضان الاسلام، تحرراً من سلطةالكافرين وهيمنتهم(٦).

٢ ـ السيد أحمد بريلوي (١٧٨٦ ـ ١٨٣١)،ويعرف بالسيد أحمد الشهيد، وكان من تلامذة شاه عبد العزيز بن شاه ولي الله، ومؤسس حركة المجاهدين. وقد تدرب في قوات امير خان نواب تونك. وكان اول من قرّب الحركات الاصلاحية السابقة، الى الأعمال السياسية والعسكرية(٧).

انطلق في بادئ الأمر وبتأثير من افكار شاه ولي الله وشاه عبد العزيز، الى اصلاح المجتمع المسلم في الهند. وأجبر الآلاف من المسلمين في مناطق سهارانبور، ورامبود، وبريلي، واكهنو، وبنارس،وكلكتا، على التخلي عن التقاليد والعادات غير الاسلامية، وبلورة حياتهم على اساس الاسلام.

انطلق في تموز ١٨٢١ نحو مكة المكرمة فوصل اليها عام ١٨٢٢ فأدى مناسك الحج ثم عاد الى الهند في كانون الأول عام ١٨٢٣، فبدأ بتنظيم أتباعه واعدادهم للتصدي للحكام السيخ لاسيما رنجيت سينغ في البنجاب والمناطق المتاخمة لأفغانستان.فكان ذلك نواة للحركة التي عُرفت بحركة المجاهدين فيما بعد.

تحرك السيد احمد في كانون الثاني ١٨٢٦ مع خمسة آلاف مسلم مجاهد نحو الحدود الأفغانية، فأقاموا بالقرب من بيشاور. ودُعي في كانون الثاني ١٨٢٧ بالامام وبايعه بعض الناس، فأسس في المناطق التي خضعت له ما يشبه الحكومة الاسلامية. ونجح في تعبئة الكثير من أفراد القبائل المحلية كالباتان والبشتون، ضد الحكم السيخ. وحارب السيخ على مدى اربع سنوات، استولى خلالها على بعض مناطق بيشاور ومردان.

سعى السيد أحمد لتطبيق الشريعة الاسلامية في المناطق التي كانت تخضع لاشرافه، لكن تشدده الديني أثار الاستياء والتذمر لدى قبائل البشتون. كما كان العديد من افراد هذه القبائل ينظرون الى السيد احمد وأتباعه كقوى اجنبية في منطقتهم ويعتقدون بأنهم قد خلقوا لهم الكثير من المشاكل. ولذلك تبع ابناء هذه المنطقة مختلف الطرق بما فيها القوة لاخراجه وانصاره من منطقتهم. فوجد السيد أحمد نفسه مرغماً على مغادرة تلك المنطقة، فانطلق باتجاه كشمير، لكنه واجه القوات السيخية في منطقة بالاكوت، فقُتل مع ستين شخصاً من اتباعه على يد تلك القوات في السادس من مايس عام ١٨٣١ الموافق للرابع والعشرين من ذي القعدة عام ١٢٤٦. فعاد الكثير من اتباعه الذين نجوا من القتل، الى الهند.

هناك من يعزو فشل حركة السيد احمد الى أنه قد فرض على قبائل البشتون ترك آدابهم وتقاليدهم القبلية وقبول الشريعة الاسلامية. كما انّ طريقة نشاطه بين خوانين القبائل المحلية، اوجدت لدى خوانين القبائل المحلية فكرة تجاهل دورهم في الجهاد والكفاح المسلح، ومصادرة امكاناتهم لصالح رجال الدين.

من اجل استيعاب ما تبقى من افراد حركة المجاهدين، تأسست منظمة سرية لعب فيها دوراً كبيراً بعض الأشخاص مثل مولوي ولاية علي، وعناية علي. فاستمر نشاط هذه الحركة بأساليب مختلفة حتى زمان حرب الحرية عام ١٨٥٧. ولعب اتباع السيد احمد دوراً مهماً في تلك الحرب.

عموماً، يمكن القول ان السيد أحمد كان افضل ممثل للخط الفكري الذي كان

يتبناه شاه ولي الله الهادف الى تطهير المجتمع الاسلامي من العقائد والأفكار غير الاسلامية، والعودة الى الاسلام الأصيل. اما من الناحية السياسية فلم يكن الهدف النهائي للسيد أحمد اعادة السلطة الى السلالة الغوركانية، وانما كان يسعى الى صناعة قالب شبيه بقالب الامة الاسلامية في صدر الاسلام، من اجل اعادة العظمة للمسلمين الهنود. ويرى بعض الكتاب ان الهدف النهائي للسيد أحمد، كان خوض الجهاد مع المستعمرين البريطانيين.

تقوم فكرة السيد أحمد في العودة للاسلام الأصيل، على آساس القرآن والسنة النبوية. وكان مشروعه الاصلاحي يرتكز على ثلاث قواعد هي: التوحيد، والقضاء على تعدد العبادات، والغاء التشيع والصوفية المرفهة من الوجود.

يرى البعض ان حركة السيد أحمد كانت اول دعوة دينية تحولت الى حركة سياسية ـ عسكرية عامة(٨).

٣ ـ شاه اسماعيل (١٧٨١ ـ ١٨٣١)، حفيد شاه ولي الله، ويعد من المقربين لدى السيد أحمد بريلوي. ويلاحظ اسمه كثيراً في تاريخ الحركات والتيارات الفكرية ـ السياسية الاسلامية في الهند. وحينما بدأ حركته الاصلاحية والجهادية، بدأها الى جانب السيد أحمد. وقد بايعه وساهم معه في جهاده، ورافقه الى مكة المكرمة، وبذل الى جانبه جهوداً كبرى لتنظيم صفوف المسلمين الهنود وبلورة حركة المجاهدين. وكان الى جانبه ايضاً في جهاده ضد السيخ وقُتل معه عام ١٨٣١ في المعركة مع السيخ.

ألّف شاه اسماعيل العديد من المصنفات باللغات الاوردية، والفارسية، والعربية بهدف اصلاح المجتمع الاسلامي، أشهرها: «تقوية الايمان» الذي يدور حول محور التوحيد، «ايضاح منصب الامامة»، و«الطبقات».

لقد استلهم شاه اسماعيل أفكاره من شاه عبد العزيز. ثم جاء محمد قاسم نانوتي، فاستلهم افكاره من شاه اسماعيل وأسس على ضوئها مذهب ديوبند لاصلاح الاسلام واحيائه. وهبّ من جانب آخر أحمد رضا خان مؤسس مذهب

بريلوي لمجابهة مريدي شاه اسماعيل وأتباع مذهب ديوبند. وعلى هذا الضوء ثارت مناقشات سجالات دينية كثيرة حول تعاليم شاه اسماعيل(٩).

ج ـ الاحياء الديني في البنغال

تُعدّ البنغال احدى مراكز الاحياء الديني المهمة في الهند. وظهرت في هذه المنطقة حركتان مهمتان كان لهما تأثير على الأفكار الدينية ـ السياسية لسكانها، وهما: الحركة الفرائضية لحاجي شريعة الله وحركة الطريقة المحمدية لتيتومير.

١ ـ الحركة الفرائضية: ظهرت هذه الحركة لاحياء الفرائض الدينية عام ١٨٠٣. ومؤسسها هو حاجي شريعة الله (١٧٨١ ـ ١٨٤٠) الذي وُلد بمنطقة بهادربور بالبنغال. سافر الى مكة وله من العمر ١٨ عاماً وأقام فيها حتى عام ١٨١٨. فقرأ الفقه الحنفي وانضمّ الى صفوف الفرقة القادرية. وكانت ثقافة المجتمع المسلم البنغالي متأثرة بالتقاليد الهندوسية، وكان المسلمون يعانون من ضغوط النظام الاقطاعي الظالم(١٠).

عاد حاجي شريعة الله الى البنغال قادماً من مكة عام ١٨١٨ وقد تأثر بالأفكار التي كانت سائدة هناك. فأسس حركة تهدف الى اصلاح عقائد المسلمين وأفكارهم، ونشر مفهوم التوبة، واجراء الفرائض الدينية. وكانت رسالته للمسلمين هي انّ على المسلمين اقامة الفرائض الدينية على اساس القرآن الكريم وسنّة الرسول محمد (ص)، والايمان بواحدانية الله تعالى بشكل دقيق، ولهذا سميت هذه الحركة بالفرائضية(١١).

حاجي شريعة الله الذي كان يدّعي احياء الاسلام على اساس القرآن والسنة النبوية والفقة الحنفي، هبّ لمجابهة العرفان والتشيع ايضاً. فكان يرفض من جانب تقديس المتصوفة والاحتفال بمولد الرسول الاكرم (ص)، ويعتبر من جانب آخر مراسم تأبين الامام الحسين (ع) أعمالاً منحرفة ويدينها(١٢). ولذلك كان يروّج

للفرائض التي كانت ذات صبغة حنفية، ويعمل على الدعاية لمجتمع اصولي شبيه بمجتمع عصر الخلفاء الراشدين. ويمكن اعتبار حركته من حيث الاطار العام حركة معادية للصوفية وللمذهب الشيعي. وكانت تلك الحركة تعتبر الهند داراً للحرب لأنها واقعة تحت سيطرة الحكومة البريطانية(١٣).

خلال تلك الفترة، كان الاقطاعيون ـ ومعظمهم من الهندوس ـ يغمطون حقوق المزارعين والكادحين بشتى الوسائل والطرق، ويسومونهم ألوان العذاب. فاعترض حاجي شريعة الله على ذلك النظام الاقطاعي فالتف حوله المزارعون بشكل واسع. ولذلك شيد جبهة قوية في وجه الاقطاعيين، لكنه توفي قبل ان يقوم بأي عمل مهم في هذا الاتجاه. فواصل ابنه محسن المعروف بـ«دودوميان» (١٨١٩ ـ ١٨٦٠) طريقه(١٤).

حوّل دودو ميان الحركة الفرائضية الى حركة دينية مناهضة للهندوس والاستعمار البريطاني. وأسس في بعض القرى البنغالية دولة في مقابل الحكومة، وأقام في المناطق الخاضعة لنفوذه نظام سلسلة المراتب. وعلى اساس هذا النظام كانت كل قرية تدار من قبل شخص يدعى «الخليفة». وكانت مهمة الخليفة بناء المدارس، وتعليم اقامة الشعائر الاسلامية بصورة صحيحة، وإجراء العدالة، وتشكيل جماعات مسلحة للدفاع عن مصالح المزارعين. وكان كل عشرة خلفاء يخضعون لشخصية أعلى، تخضع بدورها الى زعيم الحركة ـ أي دودومان ـ بشكل مباشر.

كان كل خليفة يرأس تنظيماً سرياً، ويعمل في مجال التبليغ، وجمع المساعدات، ورفع الاختلافات الداخلية. ولم يكن يحق لأعضاء الحركة الفرائضية عرض اختلافاتهم على المحاكم البريطانية من دون الحصول على اذن في ذلك من الخليفة الأقدم. ولذلك اسست الحركة في المناطق الخاضعة لها ـ لاسيما في البنغال الشرقية ـ حكومة شرعية للرجوع اليها في هذا اللون من القضايا.

بعض المؤرخين يعتقدون انّ الهدف النهائي الذي كان يسعى اليه دودوميان،

إخراج البريطانيين وعملائهم من البنغال. وكان يسعى لإحياء حكومة المسلمين في المنطقة. ولهذا السبب قمع البريطانيون هذه الحركة عام ١٨٣٨(١٥).

عموماً بالامكان القول انّ الحركة الفرائضية كانت اعتراضاً على النظام الاستعماري البريطاني، ومحاولة صادقة للقضاء على حالة التخلف والانحطاط التي كان يعاني منها المسلمون لاسيما في البنغال. كما كانت حركة ضد الاجحاف الاقتصادي والاجتماعي. ومع انّ هذه الحركة هُزمت في النهاية، ولم تحقق اهدافها الجوهرية، لكنها نجحت في الإعداد ليقظة المسلمين وساعدت على توعيتهم(١٦).

٢ـ تيتومير والطريقة المحمدية: يُعد السيد ميرنثار علي المعروف بتيتومير (١١٩٦ ـ ١٢٤٧ هـ / ١٧٨٢ ـ ١٨٣١ م)، احد الاصلاحيين البارزين في البنغال الغربية، والمؤسس لحركة الطريقة المحمدية. فبعد تعلمه للغتين الفارسية والعربية والمقدمات الاسلامية، أصبح في خدمة اصحاب الأراضي الهنود. لكنه سُجن فيما بعد بتهمة معاداة النظام الاقطاعي. وبعد خروجه من السجن، يمم وجهه شطر مكة المكرمة في ١٢٣٨ هـ / ١٨٢٢ م، فالتقي بالسيد أحمد بريلوي، والتحق بحركة الطريقة المحمدية المتأثرة بآراء ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب.

عاد تيتومير الى البنغال في ١٢٤٢ / ١٨٢٧، فأعلن نفسه خليفة للسيد أحمد بريلوي، وبدأ نشاطه الاصلاحي في إطار حركة الطريقة المحمدية. وكان يعتقد انّ العقائد الاسلامية ينبغي ان تكون أصيلة تماماً وغير متأثرة بالثقافة المحلية لاسيما الهندوسية. ولذلك كان يتحدث عن تفوق القرآن والسنة على سائر الكتب والسنن والأديان، ويدين المراسم الصوفية بشدة. وتشير بعض المؤشرات الى انه كان على ارتباط بحركة المجاهدين التي يتزعمها السيد أحمد بريلوي.

كان في صراع مع الاقطاعيين الهنود وحتى المسلمين ايضاً، وسعى لانقاذ الناس من براثن ظلمهم. وقد استولى على ثلاث مناطق بنغالية بالقوة ووجّه ضربات قاسية للاقطاعيين فيها. ونشبت في نهاية الأمر حرب ضروس بين اتباعه والقوات

الاقطاعية المدعومة من قبل الحكومة البريطانية. واستطاعت هذه القوات ان تقتل تيتومير مع خمسين من انصاره، وتأسر نحو ٣٥٠ آخرين في تشرين الثاني ١٨٣١، وتقضي قضاءاً مبرماً على حركة الطريقة المحمدية في البنغال(١٧).

***

ان سقوط الدولة الغوركانية المسلمة في الهند وظهور الاستعمار البريطاني فيها، واختلاط العقائد الدينية للمسلمين بالعقائد والتقاليد الهندوسية، كانت من بين الاسباب التي ادت الى ظهور الحركات الاصلاحية في الهند خلال القرن ١٣ هـ / ١٩ م. وفي عهد الدولة الغوركانية المسلمة، تهيأت الأرضية لانتشار الاسلام في الهند بشكل كبير، وتعاظمت القوة الدينية لدى المسلمين الى جانب قوتهم السياسية في هذه البلاد.

غير أنّ بعض سلاطين هذه الدولة لاسيما اكبر شاه قام بخلط المعتقدات والشعائر الاسلامية بشيء من معتقدات وتقاليد الهندوس وأتباع الديانات الاخرى وذلك لأسباب سياسية وللحصول على دعم اتباع الديانة الهندوسية.

حينما زالت الدولة الغوركانية، عزا كثير من زعماء المسلمين وقادتهم الانحطاط الاجتماعي الذي كان عليه المسلمون، الى الابتعاد عن الدين وما خالط الدين من بدع وتقاليد غريبة عليه. ومن جانب آخر كان من الصعب على المسلمين القبول بالظهور التدريجي للقوة الاستعمارية البريطانية في قالب شركة الهند الشرقية. فكانوا يعتبرون البريطانيين خونة حصلوا من المسلمين على بعض الامتيازات التجارية، ثم خانوهم.

رغم انّ المسلمين لم يحققوا من خلال تلك التحركات انتصارات واضحة، لكنهم نجحوا في إنقاذ هويتهم الدينية من الموت الحتمي، وأعدوا الأرضية لعملية الجهاد التي قام بها ابناء دينهم من بعدهم في هذه الارض. في عام ١٨٥٧ بذل مسلمو

الهند آخر جهودهم لاستعادة عظمتهم الضائعة من خلال ثورة عسكرية كبرى.

٢ ـ تحرك المسلمين خلال ١٨٥٧ ـ ١٩٤٧

الاعمال الاستعمارية الانجليزية خلال الفترة التي سبقت عام ١٨٥٧، وفّرت الظروف المؤاتية لانتفاضة عامة ضد الوجود الاستعماري في الهند. ولكن الحدث المباشر الذي فجرّ تلك الانتفاضة كان بالشكل التالي: كان الجنود الهنود ـ المسلمون او الهندوس ـ الذين يعملون في شركة الهند الشرقية، يفصلون الغلاف الذي يحيط بالاطلاقات المزيَّتة بأسنانهم. وقد شاع بين الجنود انّ تلك الاطلاقات، مزيتة بزيت البقر والخنازير. وبما انّ الهندوس يحترمون البقرة ويقدسونها والمسلمين يعتبرون زيت الخنزير نجساً، لذلك أحجم الجنود المسلمون والجنود الهندوس عن استخدام تلك الاطلاقات وذلك في نهاية نيسان عام ١٨٥٧. فاعتبر الضباط الانجليز ذلك العمل عصياناً وتمرداً على الأوامر العسكرية، فألقوا باولئك الجنود بالسجن واصدروا بحقهم احكاماً بالسجن لفترة طويلة. فاعترض الجنود الآخرون على تذلك العقوبات، وحدثت مناوشات بينهم وبين الضباط البريطانيين.

وفي العاشر من مايس عام ١٨٥٧، فتح الجنود المعترضون النار على الضباط البريطانيين. وامتدت تلك الانتفاضة التي بدأت من «ميروت»، الى المدن الاخرى مثل اكرا، وكانبور، ومكنور، ودلهي، وغيرها.

وانطلق الجنود المعترضون الى العاصمة دلهي في نهاية المطاف، فانضم الى صفوفهم جنود المعسكرات المحلية، فأخذ تمرد الجنود على الضباط الانجليز أبعاداً أوسع.

وثارت الطبقات المسلمة والهندوسية العليا التي كانت تعيش في المناطق الشمالية والوسطى من الهند، ضد بريطانيا. وكانت السياسة والممارسات الاستعمارية البريطانية قد أسخطت جميع طبقات المجتمع الهندي. وقد حُرم الكثيرون من

مقاطعاتهم وأراضيهم. كما اثارت السياسة الثقافية والاجتماعية للحكومة البريطانية غضب عامة افراد الشعب. وكان المسلمون والهندوس قلقين ومستائين جداً من التبشير للديانة المسيحية في الهند.

نجحت القوات الانجليزية في قمع انتفاضة عام ١٨٥٧، ونفت «بادر شاه ظفر» الى رانغون، فقضت على الدولة الغوركانية في الهند الى الأبد.

بالرغم من مشاركة الهندوس للمسلمين في انتفاضة عام ١٨٥٧، لكنّ البريطانيين اعتبروا المسلمين المسؤول الأول عن تلك الانتفاضة، ولذلك ساءت العلاقة بين الجانبين، وحُرم المسلمون من النشاط والعمل في ميادين السياسة، والاقتصاد، والاجتماع.وكانت ردود فعل المسلمين الهنود ازاءما حصل متباينة، ولكن كان يجمعها وجه مشترك وهو الانصراف عن النضال العسكري، واللجوء الى اسلوب التعليم والتربية(١٨).

أ ـ الحركات الدينية للمسلمين

يمكن تقسيم ردة فعل المسلمين ازاء انتفاضة ١٨٥٧، الى اربع حركات:

١ ـ سيد أحمد خان وحركة عليكر، ٢ ـ حركة ديوبند؛ ٣ ـ ندوة العلماء؛ ٤ ـ حركات متفرقة.

١ ـ سيد أحمد خان وحركة عليكر

تقوم حركة عليكر[١] على أفكار سيد أحمد خان (١٨١٧ ـ ١٨٩٨)، وتؤكد على ضرورة ان يتعلم المسلمون العلوم الجديدة واللغة الانجليزية وذلك من اجل التحرر من التخلف لاسيما الضغط الذي حدث في اعقاب انتفاضة عام ١٨٥٧، وعليهم التعايش مع الانجليز بدلاً من قتالهم. وكان سيد أحمد خان قد تأثر بمظاهر

---

(١) Aligarth: مدينة تقع جنوب شرقي دلهي وتبعد عنها مسافة ٩٠كم.

المدنية الغربية ودعا الى تطبيقها على المجتمع المسلم في شبه القارة الهندية. وكان يرى ان باستطاعة المسلمين الهنود العيش بهدوء تحت السلطة البريطانية، مع اجرائهم للشريعة الاسلامية.

لقد شاهد مع الذين يشاطرونه أفكاره انّ الانجليز لم ينتقموا إلّا من المسلمين فقط في أعقاب انتفاضة عام ١٨٥٧.لذلك كان قلقاً على مصير المسلمين ومستقبلهم. وفكر في ايجاد حركة تهدف الى تعليم المسلمين وانقاذهم من حالة التخلف وافهامهم ان باستطاعتهم ان يتعايشوا مع البريبطانيين أيضاً.

لقد بذل سيد أحمد جهوداً كبرى خلال انتفاضة عام ١٨٥٧ من اجل ايجاد التفاهم بين الانجليز والمسلمين. كما سعى في أعقاب الانتفاضة لتبديد سوء الظن الذي تولد لدى الانجليز ازاء المسلمين الهنود. وألّف من اجل هذا الهدف العديد من الكتب مثل «عوامل انتفاضة الهند»، «وشرح حول مسلمي الهند»، وذلك من اجل ان يدفع الانجليز لاتخاذ سياسة سلمية ازاء المسلمين، وكي يقنع المسلمين من جانب آخر من انّ الافكار الغربية لا تعارض الاسلام(١٩).

اقبل على النشاطات التعليمية من أجل تطبيق أفكاره وآرائه. وأسس الجمعية الأدبية المحمدية عام ١٨٦٣، وجمعية غازي بور العلمية لترجمة الكتب الانجليزية الى اللغة الاوردية. فشجع بذلك المسلمين الهنود على ممارسة نشاطات علمية وأدبية.

زار بريطانيا عام ١٨٦٨ فاطّلع على مظاهر الحداثة والتطور. وحينما عاد الى الهند قام بخطوتين كبيرتين: أصدر مجلة تهذيب الأخلاق عام ١٨٧٠ من اجل ان يقف المسلمون الهنود على مفاهيم الحداثة والتطور، ثم أسس الكلية الانجليزية الشرقية للمحمديين في عليكر وذلك في كانون الثاني ١٨٧٨. وقد تخرج من هذه الكلية الكثير من الشخصيات المسلمة التي تزعمت مسلمي الهند خلال بداية القرن العشرين.

وأسس كذلك مؤسسة باسم «مؤتمر تعليم المحمديين» في سائر المناطق الهندية

الاخرى وذلك في عام ١٨٨٤، من اجل توسيع وتعزيز النشاطات العلمية التعليمية. فأصبحت هذه المؤسسة فيما بعد منطلقاً لنشاطات سياسية واسعة لمسلمي الهند، بحيث حينما توفي السيد احمد عام ١٨٩٨، كانت نشاطاته العلمية ـ التعليمية قد بلغت ذروتها(٢٠).

لقد طرح الاسلام كعقيدة تنسجم مع التقدم والتطور. وسعى لاقناع المسلمين ان الاسلام منسجم مع العلوم الجديدة، كما حاول اقناع الغربيين ان الاسلام دين عقلي سام(٢١). وكان يرى أنّ التقليد يدمر الفكر البشري، ويؤكد على اهمية الاجتهاد، ويرى انّ اجماع الجيل السابق لا يمكن ان يقيّد ابناء القرن التاسع عشر. اي انه كان يعتقد انّ النظرة التقليدية للاسلام، تُعدّ عقبة حقيقية في طريق تقدم المسلمين(٢٢). وكان يؤكد كذلك على ضرورة جعل الاسلام منسجماً مع الظروف السياسية والثقافية والفنية للعصر الحديث من خلال ادخال التجديد الى الاسلام.

بما انه كان يركز على ضرورة انسجام المسلمين مع السلطة البريطانية التي تحكم الهند، سعى للتوفيق بين العلوم الغربية والاسلام، مستعيناً بشتى الأدلة بما فيها تفسير القرآن باسلوب جديد. وقد استند الى العديد من الآيات القرآنية للبرهنة على انّ الاسلام لا يتعارض مع العلوم الحديثة(٢٣).

كان احمد خان يعارض مشاعر الوحدة الاسلامية وينتقد الامبراطورية العثمانية ويقول بأنّ السلطان الذي لا يستطيع الدفاع عن المسلمين وتطبيق الشريعة، لا يمكن ان يكون خليفة للمسلمين. ويدّعي انه لا يوجد نص قرآني او حديث يؤيد الخلافة الاسلامية العالمية، سيما وقد كانت على ساحة الواقع ثلاث خلافات في وقت واحد: الخلافة العباسية في بغداد، والخلافة الفاطمية في مصر، والخلافة الاموية في الأندلس. وكتب العديد من المقالات في بطلان ادعاء خلافة السلطان عبد الحميد، محذراً المسلمين الهنود من دعمه(٢٤).

تعرض احمد خان لانتقاد واعتراض الكثير من الحركات والتيارات والشخصيات بسبب افكاره الغربية، لاسيما من قبل اتباع حركة ديوبند. كما انتقده

السيد جمال الدين ـ وكان من معاصريه ـ لنفس السبب، ولآرائه في المادة والطبيعة. ووصفه في مجله «العروة الوثق» بأنه أعظم داعية للمسلك المادي، وأنه قدم الدعم للانجليز من اجل بعض المصالح المادية.

بالرغم من الانتقادات والاعتراضات الكثيرة التي كانت توجهها بعض التيارات والشخصيات الاسلامية لأحمد خان، إلّا انه ظل ثابتاً على أفكاره حتى نهاية حياته. ولا يمكن انكار الحقيقة التالية وهي انه كان مؤسساً لحركة لعبت دوراً مؤثراً في القيادة السياسية والاجتماعية للمسلمين في الهند على مدى نصف قرن، ووفّر القوة اللازمة من اجل استمرار حياتهم. ورغم تعرضه للانتقاد بسبب افكاره ذات النزعة الغربية، لكنّ عدداً كبيراً من مخالفيه لا ينكر أهمية الخدمات التعليمية والعلمية التي قدّمها للمسلمين.

٢ ـ حركة ديوبند

القوى الدينية في الهند التي كانت تعلّق أمالاً كبيرةعلى انتفاضة عام ١٨٥٧، خرجت في أعقاب القمع الذي تعرضت له تلك الانتفاضة، من حالة الهجوم الى حالة الدفاع، وذلك بفعل الأوضاع الخطيرة. فكان الانجليز يعتبرون المسلمين العامل الأول لتلك الانتفاضة ولذلك قاموا بقتل الكثير من العلماء والزعماء الدينيين، فيما زجوا بعدد كبير آخر في غياهب السجون. وهاجر الكثيرون الى مدن هندية اخرى او الى خارج البلاد. ووجد المبشرون النصارى الأرضية مواتية هم للقيام بنشاطات واسعة لنشر الديانة المسيحية في المجتمع الهندي.

في ظل مثل هذه الظروف فكر شاه ولي الله وأحمد بريلوي، وحاجي شريعة الله وغيرهم بالحفاظ على هوية مسلمي الهند، فاتخذوا ـ على غرار سيد أحمد خان ـ اسلوب التعليم والتربية لتحقيق الأهداف المنشودة، رغم ان هؤلاء العلماء كانوا من اتباع الاسلام التقليدي، في حين انّ سيد أحمد خان كان يرى الاسلام التقليدي رقعة غير متلائمة مع العالم الجديد.

رغم معارضة العلماء الدينيين للدولة البريطانية الاستعمارية، إلّا انهم اسسوا العديد من المدارس الدينية في العديد من المدن الهندية. وسعوا ـ ضمن تحاشي الاصطدام المباشر مع الانجليز ـ للتركيز على النشاطات التعليمية والتربوية، والارتفاع بمستوى المسلمين الهنود فكرياً وثقافياً، لتمهيد الأرضية لعودة الاسلام من جديد.

تُعد مدرسة ديوبند التي تأسست في ١٥ محرم ١٢٨٣/٣٠ مايس ١٨٦٧، من اهم المدارس التي تأسست لاحياء الاسلام. و«ديوبند»، منطقة تقع الى الشمال الشرقي من دلهي وعلى بعد ٩٠ ميلاً، في منطقة سهارانبور. وقام بتأسيسها محمد قاسم ناتوتي (١٨٣٢ ـ ١٨٨٠) بمساعدة كل من حاجي عابد حسين، ورشيد احمد كنكوهي، وذي الفقار علي، وفضل الرحمن،وغيرهم. ويُعدّ محمود الحسن من اوائل تلامذة هذه الحركة،ثم أهم الزعماء المسلمين في الهند.

اسس محمد قاسم ناتوتي المتأثر بشاه اسماعيل، هذه المدرسة من اجل تجديد حياة الاسلام واصلاحه. وكان احد زعماء انتفاضة عام ١٨٥٧ أيضاً(٢٥). وقد اختفى خلال عملية قمع الانتفاضة، ثم ظهر على مسرح الحياة من جديد بعد العفو الذي اصدرته الحكومة الانجليزية، فواصل نشاطه من خلال مدرسة ديوبند. ومنع من استلام المدرسة لأية مساعدة مالية من الحكومة او اي فرد او مؤسسة ذات صلة بها، والاعتماد على المعونات الشعبية فقط، وذلك للحيلولة دون تدخل الحكومة فيشؤون المدرسة(٢٦). وعمل احمد كنكوهي (١٨٢٨ ـ ١٩٠٥) ومحمود الحسن (١٨٥٠ ـ ١٩٢١) كثيراً من اجل تطور وامتداد نشاطات المدرسة.

كان البرنامج الدراسي لمدرسة ديوبند عبارة عن القرآن، والحديث، والفقه، والمنطق، والفلسفة، والعلوم التجربية، والعربية، والعروض، والبديع، والمعاني، والبيان، والكلام، والفقه. والتفسير، والطب.

كان عدد طلاب هذه المدرسة في العام الاول نحو ٧٨ طالباً، كان بينهم عدد من الطلاب الأفغان(٢٧). وتحولت هذه المدرسة فيما بعد الى «مؤسسة الدراسات

العليا»، فاستقدمت ابرز الأساتذة، وبرهنت على مكانتها العلمية المرموقة، وبلغ عدد طلابها ٩٤٩ طالباً في عام ١٩٣١.

واستطاع المشرفون على هذه المؤسسة، تشييد اربعين مدرسة جديدة في سائر ارجاء الهند. كما تمّ تأسيس العديد من المدارس الابتدائية كانت تعلّم القرآن، والعربية، والفارسية، على العكس من المدارس الحكومية(٢٨).

واكتسبت مؤسسة الدراسات العليا، شهرة عالمية فاستقطبت الطلاب من شتى انحاء العالم الاسلامي، لاسيما آسيا الوسطى، والصين، وايران، وأفغانستان. ثم أصبحت بعد الأزهر في مصر، ثاني مركز كبير لتدريس العلوم الدينيه(٢٩).

تقوم أفكار هذه المؤسسة على تعاليم الفقه الحنفي. وقد سعت في بادئ الامر لاتخاذ اسلوب متحفظ وتخريج الطلبة كأئمة جماعات، وكتّاب، ووعاظ ومدرسين بمقدورهم الدفاع عن الهوية الدينية للمسلمين.

كانت هذه المدرسة او المؤسسة ترفض التجديد في الاسلام، وتعتبر مثل هذا التجديد بدعة. ويؤمن أتباع هذه المدرسة انّ من شروطالتحرر من اغلال الاستعمار، الرجوع الى الاسلام الأول.

كانت الحركة التي انطلقت من هذه المدرسة تسعى لجمع المسلمين الهنود حول محور العلماء، وتدعو الى اتحاد المسلمين ورص صفوفهم. وقد احجمت فى بادئ الامر عن ممارسة أي‌نشاط سياسي، لكنها اقتحمت الميدان السياسي منذ مطلع القرن العشرين حينما بدأت النشاطات السياسية في الهند، ولعبت دوراً اساسياً في تطورات تلك الحقبة الزمنية(٣٠).

تعتبر حركة بريلوي، اكثر الحركات والمؤسسات الاسلامية الهندية انتقاداً ومعارضة لحركة ديوبند. فقد افتى ٣٤ من علماء حركة بريلوي عام ١٩٠٤ بكفر علماء ديوبند نظراً لطبيعة رؤيتهم للرسول محمد (ص) ولازالت الاختلافات بين الجانبين، شديدة وحادة الى يومنا هذا، وانعكست حتى على القضايا

السياسية(٣١).

٣ـ ندوة العلماء

تُعدّ احدى المدارس الدينية المهمة الاخرى في الهند. ولعبت دوراً مؤثراً جداً في حياة المسلمين الهنود. وقد أسستها مجموعة من العلماء المعتدلين في لكهنو وذلك في عام ١٣١٢ هـ/ ١٨٩٤م. وكان قد اجتمع لفيف من العلماء بينهم ابراهيم آروي من المذهب الحنفي، ومحمد حسين بتالوي من اهل الحديث، وغلام الحسين من المذهب الشيعي، ويترأسهم مولوي لطف الله في مدرسة فيض عام كانبور. وكان المحرض الاول على هذه الخطوة، عبدالغفور معاون التعليم في الدولة الاستعمارية البريطانية. ويُعدّ شبلي النعماني ـ المؤرخ والمفكر الهندي المعروف ـ من مؤسسي هذه المدرسة، وتولى رئاستها منذ ١٣٢٢ وحتى ١٣٣٢ هـ/ ١٩٠٤ وحتى ١٩١٣م(٣٢).

يقول شبلي النعماني، كان الهدف من تأسيس ندوة العلماء، الدفاع عن الاسلام في مقابل الحوادث التي كانت تجري(٣٣). وكانت تروّج عموماً للدراسات الاسلامية وتسعى لمنع النزاع بين العلماء، وممارسة الاصلاحات الاجتماعية من دون التدخل في الشؤون السياسية، والدعوة للمعتقدات الاسلامية، وتأسيس مؤسسة للتقنين الشرعي والافتاء(٣٤).

وجاء في منشور ندوة العلماء انّ هدف هذه الندوة هو تشجيع الدراسات والبحوث الكلامية، وايجاد وجه مشترك بين الآراء الكلامية، وتقليص الاختلاف في وجهات النظر بين المتكلمين، واحياء الاخلاق، واصلاح المجتمع الاسلامي من دون الحاجة للتدخل في السياسة(٣٥).

كان شبلي النعماني قلقاً لتقلص الدور الاجتماعي للعلماء في عهد الحكومة الاستعمارية البريطانية في الهند. وكان يعتقد انّ باستطاعة علماء الدين الدفاع عن وحدة عقائد وأعمال المسلمين عن طريق استخدام المدارس والمؤسسات التعليمية(٣٦).

شبلي الذي كان قد رسم طريق ندوة العلماء ونهجها، يعارض بشدة فكرة انفصال الدين عن السياسة. وسعى كثيراً لربط الدين بالسياسة عن طريق ابراز الدور الديني والاجتماعي والسياسي للعلماء.

وانتقد العلماء كثيراً في المؤتمر الاول لندوة العلماء لما كانوا يتميزون به من ضعف ووهن، وحثهم على الترابط فيما بينهم، وتنظيم شؤونهم. كما كان يؤكد على تفسير منفتح للدين وضرورة تحسين تعليم العربية والفارسية، والضغط على الحكومة من اجل ان تعيد النظر في سياستها تجاه المسلمين(٣٧).

رغم انّ شبلي النعماني كان يعارض أفكار سيد أحمد خان، لكنه كان يدرّس في المركز العلمي الذي تأسس بجهود أحمد خان في عليكر. وكان شبلي قد تربى وفق الاسلوب التقليدي لكنه كان يسعى للانسجام مع المعطيات العلمية لنهاية القرن التاسع عشر. وينقل الفاروقي عن فضل الرحمن انّ الآراء الجديدة لشبلي كانت اقتباساً وليست ابتكاراً، فحُسب وفق هذا الأساس على التجديديين(٣٨).

على ضوء أفكار شبلي وآرائه، يمكن أن تُعدّ «ندوة العلماء» وسطاً بين تطرف ديوبند، وتجددية سيد أحمد خان. غير انّ هذه الندوة سرعان ما اصبحت ذات طابع متحفظ بحيث لم يكن بالامكان التميز فكرياً بين خريجيها وخريجي ديوبند(٣٩). وبرزت ندوة العلماء على صعيد الدعوة للوحدة الاسلامية ولذلك كان البريطانيون ينظرون اليها بعين القلق(٤٠).

سعت ندوة الاسلام عموماً الى احياء الاسلام من خلال انتهاج نهج وسطي بعيد عن الافراط والتفريط الملاحظتين في ديوبند وعليكر. وكان مؤسسوها يطالبون باعادة النظر في النصوص التعليمية من اجل الصمود في وجه التهديدات.

ظهرت تحت اشرافها مؤسسة تحقيق ونشر باسم «دار المصنفين اعظمكر»،قامت بنشر الكتب والدراسات الاسلامية. كما كان لها مجلة علمية دينية علمية، كانت تهدف الى تقديم الأفكار الجديدة وقضايا الساعة لعلماء الدين(٤١).

لعب علماء ندوة العلماء دوراً مهماً في الحركات السياسية الدينية لمسلمي الهند في مطلع القرن التاسع عشر. لكنها لم تستطع ان توفق بين النظام التعليمي الديني والنظام التعليمي غير الديني، فنزعت نحو أهداف ديوبند في أخر المطاف، ففشلت جهود مؤسسيها في خلق تفاهم بين علماء شتى المذاهب الاسلامية كالحنفيةوأهل الحديث والشيعة وغيرهم.

٤ـ حركات متفرقة

فضلاً عن التيارات الفكرية الثلاثة السابقة التي ظهرت في أعقاب انتفاضة عام ١٨٥٧، ظهرت بعض الحركات الاخرى التي سعت لحماية هوية المسلمين، مثل:

أ ـ فرنجي محل، ويُعد هذا المعهد الديني الكبير الواقع في مدينة لكهنو الهندية، من اقدم المعاهد والمدارس التقليدية في الهند، وتأسس في عهد السلطان اورنك زيب(٤٢).

البرنامج الدراسي لهذا المعهد والمعروف بـ «درس النظامية»، وضعه ملا نظام الدين، وعملت به مدارس كثيرة في شبه القارة الهندية. وكان من دروسه: الصرف والنحو، والفلسفة، والرياضيات، والمعاني، والبيان، والفقة، والكلام، والتفسير، والحديث، والاصول، والتاريخ والتصوف.

يعتقد عزيز احمد انّ هذا البرنامج الدراسي، لم يهتم كثيراً بالكلام التقليدي بالمقايسة الى عقلانية وعرفانية القرون الوسطى ولذلك اعترض عليه العديد من العلماء الرسميين مثل محمد قاسم ناتوتوي، ورشيد احمد كنكوهي(٤٣).

كان المشرفون على هذه المؤسسة، قريبين من الأسرة الغوركانية الحاكمة في الهند، وكانوا يتلقون منهم المساعدات. ورغم استياء هؤلاء من تسلط الكافرين على المسلمين إلّا انهم كانوا لا يتدخلون في الشؤون السياسية، وينصرفون الى النشاطات التي لا تمت للسياسة بصلة. لكنهم نزعوا نحو السياسة في نهاية القرن التاسع عشر بشكل تدريجي، ولعبوا دوراً مهماً في تحريض المسلمين ضد السلطة

الاستعمارية البريطانية(٤٤).

كانت عقائد الشخصيات المرتبطة بهذه المؤسسة، مزيجاً من الشريعة والعرفان. فكانوا يقدسون قبور وأضرحة كبار الصوفية ويحتفلون بذكرى المولد النبوي والشخصيات الاسلامية الكبرى. لكنهم مع ذلك كانوا يؤكدون على انهم انما يفعلون ذلك تقرباً الى الله تعالى(٤٥).

ب ـ حركة احمد رضا خان بريلوي، ظهرت هذه الحركة كردة فعل على حركة محمد بن عبدالوهاب، ولمعارضة آراء شاه ولي الله وشاه اسماعيل، وعلماء ديوبند. وقامت هذه الحركة على أفكار الشيخ عبد الحق الدهلوي (١٥٥٥ ـ ١٦٤٢). وبدأ احمد رضا خان (١٨٥٦ ـ ١٩٢١) حركته من مدرسة «جامعة منظر الاسلام» الواقعة في بريلي. وبدأ نشاطاً واسعاً على اساس الفكر الحنفي، لمجابهة الأفكار والعقائد الوهابية والديوبندية. وسعى كذلك للحفاظ على الهوية الدينية للمسلمين والدفاع عنها في مقابل نشاطات المبشرين النصارى والهندوس.

وانطلق احمد رضا خان للتعاون مع ندوة العلماء في بادئ الأمر، لكنه سرعان ما انفصل عنها. وكان يعمل بشكل عام ضمن ثلاثة محاور أساسية:

١ ـ الدفاع عن الرسول (ص)، ٢ ـ الرد على أصحاب البدع؛ ٣ ـ نشر اصول عقائد المذهب الحنفي. وألّف كتاباً مفصلاً في الرد على بعض اتباع شاه اسماعيل الذين كانوا ينكرون فضيلة الرسول محمد (ص)(٤٦).

الاختلافات الشديدة بين احمد رضا خان والديوبنديين، انعكست في نهاية المطاف على القضايا السياسية ايضاً. واعتبر التعاون بين علماء ديوبند والهندوس ـ لاسيما في قالب حزب المؤتمر ـ خيانة بحق مسلمي الهند. وحذّر المسلمين كذلك من التعاون مع حركة غاندي.

اتباع احمد رضا خان بريلوي الذين اسسو المذهب البريلوي، قاموا بتأسيس العديد من الاحزاب والمنظمات في شبه القارة الهندية، كانت تقوم أساساً على

معارضة الافكار الديوبندية. ويمارس المذهب البريلوي في هذا اليوم نشاطاً واسعاً في شبه القارة الهندية، ويلعب دوراً دينياً وسياسياً(٤٧).

ج ـ جمعية حماية الاسلام، تأسست هذه الجمعية في اعقاب انتفاضة عام ١٨٥٧ وتزامناً مع النشاطات التعليمية التي كان يقوم بها سيد أحمد خان، وديوبند، وندوة العلماء. وظهرت هذه المؤسسة الخيرية التعليمية في لاهور شمال غربي الهند على يد القاضي حميد الدين.

كان لهذه الجمعية ثلاثة أهداف أساسية هي:

١ ـ مجابهة التبشير المسيحي؛ ٢ ـ توفير الامكانات اللازمة للمسلمين؛ ٣ ـ السعي لنشر المعارف الاسلامية.

قامت هذه الجمعية ضمن هذا الاطار بتأسيس جامعة الاسماعيلية في لاهور وبيشاور، وعدة مدارس متوسطة في العديد من المناطق الاخرى.

من انجازات هذه الجمعية الاخرى على طريق حماية الاسلام والمسلمين الهنود: تأسيس العديد من المراكز لرعاية الأطفال المسلمين اليتامى، واصدار مجلة باسم رسالة منظمة حماية الاسلام، وتقديم خدمات للمسلمين في الميدان السياسي، فضلاً عن خدماتها التعليمية والاجتماعية. ولعب المتخرجون من هذه الجمعية دوراً مهماً في ايقاظ المسلمين وحركات مقاومة الاستعمار البريطاني(٤٨).

***

يبدو ان استتباب الاوضاع للاستعمار البريطاني في الهند، انتهى ـ لاسيما في اعقاب انتفاضة عام ١٨٥٧ ـ الى الغاء الدور الديني والاجتماعي والسياسي لعلماء المسلمين. غير انّ هذا الدور عاد مرة اخرى مع ظهور ديوبند، وندوة العلماء وغيرهما. كما وفّرت الجهود التي بذلها السيد أحمد خان، الارضية لرقي المسلمين وتقدمهم.

اذن ادرك المسلمون الهنود هويتهم، ولم يسمحوا للدولة الاستعمارية البريطانية

التدخل في شؤونهم الدينية والسياسية. فالمسلمون الذين كانوا تحت ضغوط شديدة في اعقاب انتفاضة عام ١٨٥٧، عملت جهود ومساعي سيد احمد خان، وعلماء ديوبند وندوة العلماء، وغيرهم، على فتح الباب بوجوههم للقيام بشتى النشاطات السياسية.

ب ـ الحركات السياسية للمسلمين

حينما تعرض المسلمون لضغوط وملاحقات قاسية من قبل الانجليز في أعقاب انتفاضة عام ١٨٥٧، انتهز الهندوس تلك الفرصة فأخذوا يتقربون للدولة الاستعمارية البريطانية. ولذلك اخذ الانجليز يفضلون الشخصيات الهندوسية في تحقيق اهدافهم.

كان الكثير من المسلمين يعتبر اللغة الانجليزية والعلوم الحديثة، من مظاهر الاستعمار ولذلك احجموا عن تعلمها، فيما اقبل الهندوس على تعلمها، فاستقطبوا اهتمام الحكام الانجليز، وسمحوا لهم بممارسة جميع النشاطات الدينية والسياسية.

وفي ظل مثل هذه الظروف، انفسح المجال امام الهندوس المتطرفين، فأخذوا يخططون للانتقام من المسلمين، لأنهم كانوا يعتبرون المسلمين قوةً اجنبية مهاجمة دخلت الى الأرض الهندية بالقوة، وهزمت الهندوس في وقت ما(٤٩).

١ ـ تأسيس حزب المؤتمر

تأسس حزب المؤتمر الهندي على يد الضابط الانجليزي المتقاعد الن اوكتافين هيوم (١٨٢٩ ـ ١٩١٢)، في كانون الأول عام ١٨٨٥. وقام بهذه الخطوة بعد التشاور مع اللورد ديفرن، المندوب السامي البريطاني في الهند. وكان الهدف منه الحيلولة دون الاعتراضات العنيفة للهنود ضد الحكام الانجليز. فكان يهدف الى ان يطرح الهنود مطالبهم بشكل هادئ ضمن اطار القوانين والضوابط العامة. ولم يستقبل المسلمون هذا الحزب نظراً لهيمنة الهندوس عليه. ولم يشارك في الاجتماع

الاول لهذا الحزب سوى عضوين مسلمين من بين سبعين عضواً(٥٠).

في عام ١٨٩٢، وافقت الحكومة الاستعمارية البريطانية على مطلب حزب المؤتمر القاضي باشراك الهنود جزئياً في شؤون الحكومة. فتم اناطة بعض الامور الحكومية ببعض الهنود في اعقاب اصلاحات عام ١٨٩٢. غير انّ هذه الاصلاحات لم تكن ذات نتائج ايجابية واضحة على المسلمين لأنهم كانوا متخلفين كثيراً عن الهندوس في المجالات التعليمية والمعيشية وغيرها. ولذلك كانت معظم المناصب الحكومية، من نصيب الهندوس.

سعى المسلمون بشتى الطرق لاستحصال حقوقهم، لكنهم لم ينجحوا في ذلك، الأمر الذي اوجد فاصلاً اكبر بين المسلمين والهندوس، ودفع بعض الشخصيات المسلمة للتفكير بتأسيس حزب سياسي(٥١).

٢ـ تأسيس حزب «مسلم ليغ»

في اعقاب انتفاضة عام ١٨٥٧، بينما ركز معظم زعماء المسلمين جهودهم على تحسين الوضع التعليمي والثقافي للمسلمين، سعى البعض الآخر لاسيما عبد اللطيف (١٨٢٨ ـ ١٨٩٣) وسيد أمير علي (١٨٢٩ ـ ١٩٢٨)، لايجاد انسجام سياسي اكبر بين المسلمين. فأسس عبد اللطيف الجمعية المحمدية الأدبية والعلمية في كلكتا عام ١٨٦٣، وسعى من خلال بعض الخطوات السياسية الحصول على امتيازات للمسلمين من الحكومة.

وأسس سيد أمير علي، الاتحاد المحمدي الوطني عام ١٨٧٧، وكان هدفه الدفاع عن مصالح المسلمين وتربيتهم سياسياً(٥٢).

وحينما اتضح تسلط الهندوس على حزب المؤتمر، شعر المسلمون اكثر من اي وقت مضى بالحاجة الى تأسيس حزب مستقل خاص بهم. وفي ١٦ تشرين الاول ١٩٠٥، قسّم الحكام الانجليز البنغال الى قسمين، فكان ذلك التقسيم في صالح المسلمين اذ كان المسلمون يشكلون الأغلبية في الجزء الشرقي من البنغال، فوقعت

بسبب ذلك التقسيم الكثير من الشؤون الحكومية لتلك الولاية، في يد المسلمين. ورفض حزب المؤتمر تقسيم البنغال وسعى لاجبار الحكام الانجليز على الغائه، فدفع هذا الأمر المسلمين باتجاه تأسيس حزب مسلم مستقل(٥٣).

في ٣٠ كانون الاول ١٩٠٦، انعقد مؤتمر التعليم المحمدي في مدينة دكا برئاسة نواب وقار الملك. وحينما طرح نواب سليم الله خان اقتراح تأسيس حزب باسم «مسلم ليغ» للدفاع عن حقوق المسلمين، وافق الجميع على ذلك الاقتراح، فتأسس اهم حزب لمسلمي الهند.

لقد أوجد حزب «مسلم ليغ» على العموم، الأفراد المرتبطون بحركة عليكر بتعاون مع الرأسماليين وأصحاب الأراضي المسلمين. وكان هذا الحزب يؤمن في بادئ الأمر بالتعاون مع البريطانيين ويسعى لاحقاق حقوق المسلمين من خلال شتى الطرق. وكان عمله ضعيفاً في البداية لكنه اخذ يقوى فيما بعد لاسيما بعد فشل حركة الخلافة في ١٩٢٣ ـ ١٩٢٤، فأصبح الحزب الأول للمسلمين، ولعب دوراً كبيراً في تجزئة الهند وتأسيس الباكستان في ١٤ آب ١٩٤٧(٥٤).

ج ـ تسييس التيارات الدينية المسلمة

كانت الحركات والتيارات الدينية للمسلمين في الهند بزعامة علماء الدين، بعيدة عن النشاطات السياسية حتى نهاية القرن التاسع عشر. لكنّ هذه التيارات دخلت الى الميادين السياسية مع بداية القرن العشرين. وكانت تميل نحو حزب المؤتمر غالباً ولا تتعاون مع حزب «مسلم ليغ». وكان مولانا محمود الحسن ـ احد خريجي مدرسة ديوبند ـ احدى الشخصيات الدينية ذات النشاط السياسي، فضلاً عن أبي الكلام آزاد، ومحمد علي، وشوكة علي، ظفر علي خان، الذين كانوا نشطاء في الميدان السياسي. وقد بلغت تلك النشاطات والفعاليات ذروتها في الهند مع ظهور حركة الخلافة.

١ ـ حركة الخلافة (١٩١٩ ـ ١٩٢٤)

اشتدت ضغوط المستعمرين على العالم الاسلامي في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. ودعت شخصيات اسلامية كثيرة كالسيد جمال الدين، المسلمين للاتحاد من اجل مواجهة تلك الضغوط.

مع بداية الحرب العالمية الاولى، وقف المسلمون الهنود الى جانب الخلافة العثمانية بشكل صريح رغم وقوعهم تحت هيمنة الاستعمار البريطاني. وكان مولانا محمود الحسن يتولى منصب شيخ الهند، وقد استعان ببعض الشخصيات مثل عبيد الله السندي للقيام بأعمال مناهضة للدولة الاستعمارية البريطانية بما فيها حرب العصابات.

في عام ١٩١٩ سعى مسلمو الهند لتجميع نشاطاتهم المبعثرة تحت لواء حماية الخلافة العثمانية. وفي نهاية عام ١٩١٩، اسس زعماء المسلمين حركة الخلافة(٥٥). فعملت هذه الحركة على اتحاد مسلمي الهند رغم التباينات الفكرية فيما بينهم، كما بدأ الهندوس تعاونهم مع هذه الحركة في قالب حزب المؤتمر بزعامة غاندي. وكان الهدف من ذلك التعاون، التصدي للأعمال الاستعمارية للحكومة البريطانية. وكان ابو الكلام آزاد، المنظّر الأول لحركة الخلافة، وطرح أفكاره في كتاب عنوانه «مسألة الخلافة» وذلك عام ١٩٢٠.

انتهت حركة الخلافة من دون ان تحقق أيهدف من اهدافها المنشودة. ويعود فشل هذه الحركة الى عاملين أساسيين: الاول هو سحب غاندي لدعمه لهذه الحركة في اعقاب أعمال العنف لاسيما حوادث «تشوراتشوري». والثاني اعلان البرلمان التركي لانتهاء الخلافة في تركيا وذلك في تشرين الثاني عام ١٩٢٢، الأمر الذي أذهل الزعماء المسلمين في الهند(٥٦).

كان ابو الكلام آزاد شديد التعصب لفكرة ارتباط الدين بالسياسة، وكان يؤكد

على وحدة المسلمين، ويضع المسلمين جميعاً في قالب مجتمع واحد يتزعمه الخليفة العثماني. وكان يرفض تجديدية بعض الشخصيات مثل سيد أحمد خان، ويقيم آراءه ووجهات نظره على دعامة التأسيس او اعادة البناء للنماذج الأصيلة الاولى(٥٧).

بعد الغاء الخلافة العثمانية، اتجه بعض الزعماء المسلمين في الهند مثل «آزاد» إتجاهاً وطنياً للتحرر من الاستعمار الانجليزي. وقد انضم آزاد الى حزب المؤتمر لهذا الغرض. ورفض الطلب الذي تقدم به حزب «مسلم ليغ» لتأسيس بلد مستقل للمسلمين. فكان يعتقد انّ الهند اذا انشطرت الى بلدين فسيكون ذلك على حساب الأقلية المسلمة داخل الهند، وستصاب بالضعف يوماً بعد آخر(٥٨).

٢ـ اوضاع المسلمين منذ زوال حركة الخلافة وحتى تقسيم الهند عام ١٩٤٧

في أعقاب انحلال حركة الخلافة، أصبح المسلمون في الهند على شكل ثلاث مجاميع: المجموعة الاولى متمثلة في حركة عليكر التي استمرت في نشاطها من خلال حزب «مسلم ليغ»، الذي كان يرفع شعار تأسيس بلد مستقل للمسلمين، ومهّد الأرضية لظهور باكستان. والمجموعة الثانية كانت تشمل أصحاب مدرسة ديوبند التي اسست جمعية علماء الهند عام ١٩١٩، ومارست نشاطاتها ضمن هذا القالب. وكانت تضم بين صفوفها بعض اتباع ندوة العلماء، وفرنجي محل. ونزع معظم افراد هذه الجمعية المتأثرين بأفكار «آزاد» نحو الاتجاه الوطني، معبّرين عن معارضتهم للنزعات السياسية للمسلمين الهادفة الى تعيين حق المصير، وتأسيس بلد مستقل، وواقفين الى جانب حزب المؤتمر في القضايا السياسية(٥٩).

المجموعة الثالثة، تأسست مع تأسيس «الجماعة التبليغية» على يد مولانا محمد الياس عام ١٩٢٧.وكانت تحجم عن التدخل في الشؤون السياسية. وكان أعضاؤها يعتقدون انّ المسلمين لا يفلحون إلّا من خلال التطبيق الدقيق للتعاليم الاسلامية لاسيما العبادات(٦٠).

بالرغم من معارضة حزب المؤتمر والمسلمين الوطنيين في قالب «جمعية علماء الهند»، تأسس بلد مستقل للمسلمين في ١٤ آب ١٩٤٧. وكان محمد اقبال اللاهوري ـ الشاعر والفيلسوف الشهير في شبه القارة الهندية ـ العقل المدبر للحركة التي قادت الى تأسيس باكستان.

حصل اقبال على بكلوريوس في الحقوق من جامعة كمبريج الانجليزية، ثم على دكتوراه في الفلسفة من جامعة مونيخ. وحينما عاد الى الهند تابع اوضاع المسلمين في الهند والعالم الاسلامي بجدية اكبر. وتركت حرب البلقان وطرابلس عام ١٩١٠ تأثيراً عميقاً على نفسيته، وظهر لديه استياء شديد من الحضارة الغربية وامبراطورية اوربا.

كان يؤكد على انّ الأضرار السياسية التي لحقت بالمسلمين ستعمل على ايقاظهم. وقال في احدى قصائده: كلما اسودت النجوم والكواكب، فاعلم انّ الليلة الظلماء على مشارف الزوال، وانّ الفجر سينبلج قريباً، والشمس ستبزغ من الأفق. وسيجري في عروق الشرق الميتة دم الحياة الذي يضخه الاسلام(٦١).

خلّفت الحرب العالمية الاولى وانهيار الخلافة العثمانية آثاراً سيئة على البلدان الاسلامية. فالمسلمون الذين هبّوا جميعاً لنصرة الخلافة العثمانية واعتبروها قضية موت او حياة، أصيبوا باليأس والانهيار حينما تقوّضت هذه الخلافة. وفي ظل مثل تلك الأوضاع ظهر اقبال لاهوري كداعية مجاهد، فأخذ من خلال شعره الحماسي يبعث روح الحياة والشجاعة والعزة في قلوب المسلمين. ويذكّر بالمكانة الحقيقية للاسلام ورسالته الخالدة التي لايمكن ان تتزعزع او تزول بزوال الحكومات والدول(٦٢).

٣ ـ حركت مسلمي شبه القارة بعد عام ١٩٤٧.

يمكن تقسيم الحركات الدينية لمسلمي الباكستان الى المجاميع التالية:

١ ـ الديوبندية؛ ٢ ـ البريلوية؛ ٣ ـ أهل الحديث؛ ٤ ـ الشيعة، ٥ ـ الجماعة

الاسلامية؛ ٦ ـ الجماعة التبليغية.

أ ـ الحركة الديوبندية

استمرت الديوبندية في باكستان، ضمن قالب «جمعية علماء الاسلام». وتأسست هذه الجمعية في ٢٦ تشرين الاول عام ١٩٤٥، بعد أن انفصلت عن جمعية علماء الهند وموافقتها على تأسيس باكستان. ولم يكن لديها نشاط منفصل في البداية وكانت تتحرك الى جانب «مسلم ليغ». ووقع اختلاف بين أعضائها في اعقاب وفاة رئيسها شبير أحمد العثماني، فظهرت فيها تيارات مختلفة. وتمارس هذه الجمعية دورها في العصر الراهن من خلال جناحين: الأول يتزعمه فضل الرحمن، والثاني يتزعمه سميع الحق.

تُعد جمعية علماء الاسلام من الحماة الأوائل للـ «طالبان» في افغانستان. واستنكرت الهجوم الأمريكي على افغانستان، ولازالت مستمرة في دعمها للـ «طالبان».

ظهرت هذه الجمعية في الانتخابات البرلمانية الباكستانية الأخيرة في قالب الجبهة المتحدة للأحزاب الدينية الباكستانية، وحصلت على فوز كبير نسبياً نظر لمواقفها المناوئة لأمريكا.

تدين جمعية علماء الاسلام، العنف الطائفي في باكستان، ولكنّ بعض الشيعة يعتقد أنّها تدعم سرياً الارهابيين الطائفيين، وانّ لها دوراً اساسياً في تأسيس بعض الفصائل المتطرفة مثل جيش الصحابة وغيره(٦٣).

ب ـ الحركة البريلوية

تعتبر جمعية علماء باكستان، اهم ممثل للمدرسة البريلوية في باكستان. وتذسس في آذار عام ١٩٤٨، وانتُخب عبد الحسنات قادري، اول رئيس لها. وتعرض هذا الحزب للاختلاف والتمزق على غرار سائر الاحزاب السياسية والدينية في

باكستان، وأهم التيارات التي انفصلت عنه، ذلك التيار الذي يقوده شاه احمد نوراني، وترك تأثيراً مهماً على المسرح الديني والسياسي الباكستاني(٦٤).

بذل نوراني جهداً كبيراً في ايجاد الجبهة المتحدة للاحزاب الدينية في باكستان، وعارض معارضة شديدة حرب امريكا على افغانستان والعراق. وأصدر قبل وفاته العديد من البيانات التي تدعم ايران في مواجهة المؤامرت الامريكية، وسعى للقضاء على التفرقة الطائفية في باكستان.

ج ـ أهل الحديث

يُراد بأهل الحديث اولئك الذين يتبعون أحاديث الرسول الاكرم محمد (ص) في القضايا الدينيه. فهؤلاء يرفضون الفقه. ويؤكدون على ضرورة اتّباع المسلمين للقرآن والحديث فقط. ويقترب اهل الحديث في باكستان من الأفكار الوهابيه. وكانت لاحسان الهي ظهير ـ زعيم جمعية اهل الحديث الباكستانية ـ علاقات حميمة مع الوهابيين السعوديين. ولم يكن لحركة اهل الحديث اي نفوذ سياسي في باكستان. ولم تظهر لها نشاطات واضحة بعد مقتل زعيمها احسان الهي ظهير(٦٥).

د ـ التيار الشيعي

كان عدد كبير من زعماء حزب «مسلم ليغ»، ينتمون الى المذهب الشيعي بما فيهم محمد علي جناح. ولعب الشيعة دوراً بارزاً وأساسياً في تأسيس الباكستان. ولم يؤسس الشيعة اي حزب ديني او سياسي خلال الفترة ١٩٤٧ ـ ١٩٧٠. وأسسوا في آب ١٩٧٠ حزباً سياسياً يهدف بشكل أساسي الى الدفاع عن حقوق المسلمين الشيعة. ولم يمارس هذا الحزب نشاطاً مهماً حتى وصول ضياء الحق الى سدة الحكم(٦٦).

حينما استولى ضياء الحق على مقاليد السلطة الباكستانية من خلال انقلاب عسكري في ٥ تموز ١٩٧٧، اعلن انه سيطبّق برنامجه الديني ضمن اطار «نظام

المصطفى» الذي يقوم على اساس الفقه الحنفي. فأثار ذلك تخوف الشيعة وقلقهم ازاء مستقبلهم، فقاموا بتأسيس نهضة إجراء الفقه الجعفري بزعامة المفتي جعفر حسين. وكان هدف هذه النهضة ذا جانب ديني عموماً حتى وفاة المفتي جعفر حسين في ٢٩ آب عام ١٩٨٣.

حين انتخاب العلامة عارف حسين الحسيني زعيماً لهذه النهضة ـ اخذت تنزع نحو النشاط السياسي، وراح العلامة الحسيني يحذر المسلمين من المؤامرات الأمريكية ضد الباكستان والعالم الاسلامي، لكنه استُشهد في ٥ آب ١٩٨٨ قبل تمكنه من تحقيق أهدافه وتنفيذ برامجه. فانتُخب العلامة ساجد علي النقوي زعيماً لنهضة الفقه الجعفري الذي واصل نشاطات هذه النهضة(٦٧).

خلال فترة رئاسة العلامة النقوي،تغير اسم هذه النهضة الى «النهضة الجعفرية في الباكستان». وتم توجيه ضغوط شديدة نحو الشيعة الباكستانيين لاسيما من خلال العمليات الارهابية التي تطالهم. وقام الجنرال برويز مشرف بمنع نشاط النهضة الجعفرية عام ٢٠٠٣، الى جانب بعض الفصائل الاخرى التي وصفت بالارهابية. وواصلت هذه النهضة نشاطها في اطار منظمة جديدة باسم «الحركة الاسلامية».

هـ ـ الجماعة الاسلامية

تأسست الجماعة الاسلامية الباكستانية على يد أبي الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩) في ٢٦ آب ١٩٤١، وتزعم هذه الحركة على مدى ٣١ عاماً (١٩٤١ ـ ١٩٧٢). وإعتبر استخدام الدين الاسلامي ـ الذي هو دين عالمي ـ كمنطلق لحكومة وطنية، امراً غير صحيح. ورغم انه كان يفكر في تأسيس حكومة اسلامية، لكنه كان يرى ضرورة اسلمة المجتمع قبل تأسيس الحكومة الاسلامية. وكان يرى كذلك انّ اسلمة المجتمع يستلزم وقوع ثورة تدريجية في المجتمع. ويعتقد حميد عنايت انّ المودودي يرى انّ الحكومة الاسلامية التي لا تقوم على ثورة اسلامية، لابد وان تنهار وتتقوض(٦٨). وتمّ تطبيق افكار المودودي الى حد كبير

على نظام العضوية في الجماعة الاسلامية وتربية أعضائها. وينفّذ هذا الحزب برامجه السياسية والدينية على هذا الأساس ايضاً(٦٩).

و ـ الجماعة التبليغية

تأسست هذه الجماعة عام ١٩٢٦، واحتفظت باصولها الاولى القائمة على الابتعاد عن النشاطات السياسية. لكنّ هذه الجماعة نفذت كثيراً من خلال نشاطاتها التبليغية، الى شتى طبقات المجتمع الباكستاني لاسيما الجيش. ويُعدّ التجمع السنوي لهذه الجماعة الذي يقام في المنصورة بالقرب من لاهور، من اعظم اجتماعات المسلمين في العالم. ويشترك فيه اتباع هذه الجماعة في سائر أرجاء العالم.

لهذه الحركة ومثل سائر الحركات الاخرى في شبه القارة الهندية، جذور في حركة شاه ولي الله الدهلوي. وقد ترعرع محمد الياس ـ مؤسس الجماعة ـ في مدرسة ديوبند، وكان على اتصال بوهابيي نجد أيضاً. وكان يرى الابتعاد عن الدين، السبب في تعاسة المسلمين وما لحق بهم من ويلات، ويؤكد على ضرورة زجّ كافة الطاقات والجهود من اجل الدعوة للاسلام، وعدم القيام بأي نشاط سياسي ما لم يصبح الاسلام عاماً بين المسلمين. وانتشرت هذه الجماعة هذا اليوم في بقاع عديدة من العالم لاسيما في شبه القارة الهندية، وبلدان جنوب شرقي آسيا، وأفريقيا، واوربا. ومع ذلك يمكن ملاحظة نشاط هذه الجماعة بوضوح في الهند، وبنغلادش، والباكستان(٧٠).

هوامش الفصل الرابع:

١ ـ كوكي كيم، تاريخ جنوب وشرق وجنوب شرقي آسيا، ترجمة علي درويش، مشهد، العتبة الرضوية، ١٩٩٣، ص ٣٧٦.

٢ ـ عبد السلام خورشيد، تاريخ التحرك في باكستان، اسلام اباد، ١٩٩٣، ص ١٢.

٣ ـ بي. هاردي، مسلمو الهند البريطانية، ترجمة حسن لاهوتي، مشهد، العتبة الرضوية، ١٩٩٠، ص ٤٨.

٤ ـ عبد السلام خورشيد، سابق، ص ١٢.

٥ ـ نفس المصدر، ص ١٢ ـ ١٣.

٦ ـ بي. هاردي، سابق، ص ٧٦.

٧ ـ اوليويه روا، افغانستان، الاسلام، والتجديدية السياسية، ترجمة ابي الحسن سرو مقدم، مشهد، العتبة الرضوية، ١٩٩٠، ص ٩٠.

٨ ـ بي. هاردي، سابق، ص ٧٦ ـ ٧٩؛ ثروت صولت، تاريخ الباكستان، لاهور، ١٩٩٠، ص ٢٢١ ـ ٢٢٧؛ خورشيد، سابق، ص ١٤؛ مشير الحسن، الحركة الاسلامية والنزعات القومية في مستعمرة الهند، ترجمة حسن لاهوتي، مشهد، ١٩٨٨، ص ٣٥٠.

٩ ـ مشير الحسن، سابق، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤؛ ثروت صولت، سابق، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٩؛ بي. هاردي، سابق، ص ٧٧ ـ ٧٨.

١٠ ـ بي. هاردي، سابق، ص ٨٠

11 - Ira M. Lapidus., A History of Islamic Societies, CambridgeUniversity Press, 1991, pp. 721 - 722.

١٢ ـ عزيز أحمد، تاريخ الفكر الاسلامي في الهند، ترجمة نقي لطفي ومحمد جعفر ياحقي، طهران، كيهان، ١٩٨٨، ص ١٨.

١٣ ـ ثروت صولت، سابق، ص ٢٤٨.

١٤ ـ عزيز أحمد، سابق، ص ١٨؛ مشير الحسن، سابق، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠؛ بي هاردي، سابق، ص ٨٠ ـ ٨١.

١٥ ـ بي هاردي، سابق، ص ٨١ ـ ٨٢؛ خورشيد، سابق، ص ١٥.

١٦ ـ ثروت صولت، سابق، ص ٢٤٨.

١٧ ـ بي هاردي، سابق، ص ٨٢ ـ ٨٣.

١٨ ـ نفس المصدر، ص ٩٦ ـ ١٠٢؛ ايضاً راجع:

Lapidus, op.cit., p.723.

١٩ ـ بي. هاردي، سابق، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

٢٠ ـ خورشيد، سابق، ص ٤٢ و ٤٦ ـ ٥٠؛ ايضاً راجع:

Ibid., p. 727.

21 - Ibid.

٢٢ ـ مشير الحسن، سابق، ص ٣٥١.

23 - Ibid., p. 728.

٢٤ ـ بي. هاردي، سابق، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ و ١٤٣.

٢٥ ـ محمد اكبر شاه بخاري، اكابر علماء ديوبند، لاهور، ١٣٦٤ هـ ص ١٣ ـ ١٨.

26 - Ibid., p. 725.

٢٧ ـ بي. هاردي، سابق، ص ٢٣٣؛ سيد محبوب الرضوي، تاريخ ديوبند، اكتوبر، ١٩٥٢، ص ٧٥.

28 - Ibid., pp. 725 - 726.

٢٩ ـ عزيز احمد، سابق، ص ٢٠ و ٨٤.

٣٠ ـ مشير الحسن، سابق، ص ١٥ و ٣٥٠ ـ ٣٥١؛ اوليويه، سابق، ص ٩٢.

٣١ ـ مشير الحسن، سابق، ص ٣٦٥.

٣٢ ـ خورشيد، سابق، ص ٦٥؛ عزيز احمد، سابق، ص ٨٤ ـ ٨٥.

٣٣ ـ مشير الحسن، سابق، ص ١٥.

٣٤ ـ عزيز أحمد، سابق، ص ٢٠.

٣٥ ـ نفس المصدر، ص ٨٥.

٣٦ ـ مشير الحسن، سابق، ص ١٤ ـ ١٥.

٣٧ ـ نفس المصدر، ص ٢١.

٣٨ ـ نفس المصدر، ص ٣٥٣.

٣٩ ـ عزيز احمد، سابق، ص ٨٥.

٤٠ ـ بي. هاردي، سابق، ص ٢٤١.

٤١ ـ عزيز احمد،سابق.

٤٢ ـ بي. هاردي، سابق، ص ٢٣٦؛ عزيز احمد، سابق، ص ٨٠.

٤٣ ـ عزيز احمد، سابق، ص ٨٣.

44 - Lapidus, op.cit., p. 732.

45 - Ibid., pp. 731 - 732.

٤٦ ـ مشير الحسن، سابق، ص ٣٦٤ و ٣٦٩.

٤٧ ـ نفس المصدر، ص ٣٦٥.

٤٨ ـ عزيز أحمد، سابق، ص ٨٩؛ كيومرث اميري، الثقافة والنظام التعليمي في باكستان، مركز الدراسات الثقافية الدولية، ١٩٩٣، ص ٨١؛ بي. هاردي، سابق، ص ١٧٣.

٤٩ ـ خورشيد، سابق، ص ٦٧ ـ ٨٠.

٥٠ ـ بي. هاردي، سابق، ص ١٧٤.

٥١ ـ خورشيد، سابق، ص ٧٩ ـ ٨٥.

٥٢ ـ نفس المصدر، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

٥٣ ـ بي هاردي، سابق، ص ٢٢٥؛ ايضاً راجع:

S.H. Zaidi, "The Political Motive in the Partion of Bengal", inJournal of the Pakistan Historical Society, xii, 2 April 1964, p. 113.

٥٤ ـ بي. هاردي، سابق، ص ٢١٢ و ٢٢٧؛ لمزيد من المعلومات، راجع:

Mohammad Noman, Muslim India: Rise and Growth ot the All IndiaMuslim

League, Allahabad 1942.

55 - Gali Minault, The Khilafat Movement, Delhi: Oxford Universtiy Press, 1982, pp. 63 - 79.

٥٦ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: ميم كمال اوكي، حركة الخلافة (١٩١٩ ـ ١٩٢٤)، ترجمة نثار أحمد اسرار، لاهور، ١٩٩١.

٥٧ ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى. ذيل «آزاد ابو الكلام»؛ ابو الكلام آزاد، مسألة الخلافة، لاهور، مكتبة جمال، ٢٠٠١، ص ٣٧ ـ ٣٨؛ لمزيد من المعلومات، راجع:

Aziz Ahmad and G.E. von Grunebaum, Muslim self-Statement inIndia and Pakistan 1857 - 1968, Otto. Harrassowits, Wiesbanden, 1970, pp. 120 - 129.

٥٨ ـ ابو الكلام آزاد، الهند ذات الحرية المكبلة، ترجمة أمير فريدون جرجاني، طهران، ١٩٦٣، ص ١٩٨.

٥٩ ـ عزيز احمد، سابق، ص ٢٠ ـ ٢١.

٦٠ ـ موسوعة عالم الاسلام، تحت اشراف حداد عادل، ج ٦، ذيل «تبليغي جماعت»، (سيد قنديل عباس).

٦١ ـ سيد ابوالحسن علي الحسني الندوي، غرائب فكر اقبال، ترجمة ابو شعيب عبد القادر دهقان، ١٩٩٨، ص ٨٩ ـ ٩٠.

٦٢ ـ نفس المصدر، ص ١٦٦.

٦٣ ـ مهدي حسن، الأحزاب السياسية في باكستان، لاهور، دار سارنغ للنشر، ١٩٧٧، ص ١٣٠ ـ ١٣٣ و ١٨٣ ـ ١٨٥؛ احمد رشيد. «الباكستان وطالبان» في ويليام ميلي، وافغانستان، طالبان، والسياسات العالمية، ترجمة عبد الغفار محقق، مشهد، ١٩٩٨، ص ١٠٩ ـ ١٣٥؛ ايضاً راجع: شيخ عبد القيوم، السفر السياسي لمولانا فضل الرحمن، باكستان، المكتبة الفاروقية، ١٩٩٩، ص ٢٨٣ ـ ٣٥٣.

64 - Mujeeb Ahmad, Jam iyyat Ulama - i - Pakistan: 1948 - 1979,Islamabad 1993, Passim.

٦٥ ـ محمد اكرم عارفي، «الحركة الاسلامية الباكستانية» في فصلية دراسات الشرق الاوسط، السنة ٨، العدد ٣، ٢٠٠٢، ص ٣٣ ـ ٥٤.

66 - Afak Hyder, "The Politicisation of the Shia and theDevelopment ot the Tehrik - e - Nafaz - e - Fith - e - Jafaria in Pakistan", in Charles Kennedy ed., Pakistan 1992, Ixford: Westview Press, 1993, pp. 75 - 90.

٦٧ ـ مؤسسة الشهيد الحسيني، السيد عارف حسين الحسيني، منذ الولادة وحتى الشهادة، طهران، نشر شاهد، ص ٣٦ ـ ٩٤.

٦٨ ـ حميد عنايت، الفكر السياسي في الاسلام المعاصر، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، طهران، الخوارزمي، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

٦٩ ـ لمزيد من الاطلاع على أفكار المودودي، راجع:

The Muslim World, (Special Issue: Allama Mawdidi andContemporary Pakistan), voi. 93, no. 384, July / October 2003.

٧٠ ـ موسوعة عالم الاسلام، ج ٦، ذيل «تبليغي جماعت»؛ ايضاً راجع:

Muhammad Khalid Masud, Travellers in Faith, Leiden: Brill, 2000.

الفصل الخامس

الصحوة الاسلامية في أفغانستان

الخلفية التاريخية

الحقيقة هي انّ جذور الصحوة الاسلامية في التاريخ المعاصر للمجتمع الاسلامي، والتغييرات الجديدة التي حدثت في طبيعة ادراك المفاهيم الدينية في هذا البلد، تعود الى أحداث العقود السابقة لاسيما نهاية القرن ١٨ وبداية القرن ١٩، خاصة في أعقاب استيلاء بريطانيا على شبه القارة الهندية.

نحن نعلم انّ القرن التاسع عشر كان قرناً تتنافس فيه القوتان العظميان آنذاك وهما بريطانيا وروسيا. وقد خرجت أفغانستان من دائرة الهيمنة الروسية في أعقاب المداولات الطويلة بين الانجليز والروس في عام ١٢٨٦ هـ / ١٨٦٩ م (١).وكانت الأهمية الاستراتيجية لهذا البلد قد استقطبت اهتمام البريطانيين الذين كانوا يسيطرون تماماً على شبه القارة الهندية آنذاك، ويحاولون توفير الأمن لهذه الأرض الغنية بالذهب. ولذلك كانوا يتدخلون باستمرار في شؤون افغانستان، وهو التدخل الذي ادى الى نشوب ثلاث حروب معروفة بين الأفغان والانجليز.

الوجود الانجليزي المستمر في شبه القارة الهندية(٢)، ادى الى ايجاد ردود فعل

في شبه القارة وكذلك في البلدان المجاورة كانت منبعثة في بادئ الأمر من قبل النخبة، ثم من قبل عامة أفراد الشعب لاسيما المسلمين، الأمر الذي ادى الى تبلور اولى بوادر الصحوة الاسلامية.

يُعد السيد جمال الدين الحسيني الذي كتب وخطب في مجال الوحدة الاسلامية ومناهضة الامبريالية الغربية، احد رواد الصحوة الاسلامية في افغانستان. وقد نشر بعض نسخ مجلة «العروة الوثق» في مستعمرة الهند(٣)، بينما كان قبل ذلك عرض مشروعه الاصلاحي على امير افغانستان شير علي خان خلال إقامته في كابل لمدة ثلاث سنوات (١٨٥٥ ـ ١٨٥٨ م). وحينما وجد انّ الظروف هناك لا تسمح له بممارسة نشاطه الفكري، سافر الى الهند، ثم الى القاهرة، ولندن، وباريس(٤).

كان السيد جمال الدين يتبنى مبدأين أساسيين في كفاحه: التصدي للاستبداد الداخلي الذي يمارسه الملوك والسلاطين، ومجابهة الاستعمار الغربي. وبذل جهوداً كبرى في هذا المجال، وأدى الى بعض اليقظة في المسلمين بما فيهم الشعب الأفغاني.

ظهر تأثير افكار السيد جمال الدين من بعده على اولئك الذين كانوا إما على تماس مباشر به او تعرفوا على افكاره بصورة غير مباشرة. ولذلك ظهرت من بعده تيارات كانت تتابع أفكاره ومنهجه الى حد ما. فأخذت تظهر حركات وتنظيمات تحررية وتنويرية في تاريخ أفغانستان المعاصر.

يمكن القول انّ افغانستان لم تخضع في يوم ما للسيطرة الاستعمارية الاوربية بشكل مباشر. ويمكن ان يقال بأنها كانت شبه مستعمرَة. فبالرغم من انها جرّبت الاستعمار لكنه لم يكن لديه وجود فيزيائي واضح.

خلال العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي حكم فيها عبد الرحمن خان، حُرمت افغانستان من استقلالها الخارجي، ووقف الانجليز الى جانب عبد الرحمن خان، الذي تميز بالاستبداد والعنف، وانتهج سياسة البطش مع الشعب، والخضوع امام المستعمر، فتجلت في عهده الحالة شبه الاستعمارية بوضوح(٥).

الهيمنة الاستعمارية على مصير الشعب الافغاني، كانت شديدة الوطأة عليه، لاسيما على المثقفين، مما دفعهم الى اتخاذ بعض الخطوات التي يمكن ان تعد مقدمة للمحاولات والجهود التحررية والتنويرية التي ظهرت في القرن العشرين. فالمثقفون الجدد نزلوا الى ساحة الميدان وهم يعلمون بما حققه العالم الغربي من تطور وتقنية عالية، وكذلك بالنوايا الاستعمارية الخبيثة التي كانت لديه ويحاول تطبيقها على ساحة الواقع من خلال استعماره للشرق والعالم الاسلامي. كذلك كانوا على علم بالجهل الذي يتخبط فيه قومهم، وبالاستبداد الذي عليه ملوكهم. وكان بعض هؤلاء متأثرين بأفكار السيد جمال الدين اما من خلال الاتصال المباشر به، او عن طريق الصحف والمجلات التي كانت تصل سراً الى البلاد. ولذلك اخذوا يطالبون بالدستورية، ويعملون على ايقاظ الشعب وتوعيته، ادراكاً منهم انّ غفلة الشعب ستعمل على استمرار الوضع شبه الاستعماري، والاستبداد الداخلي.

يُعد مولوي محمد سرور واصف الكوزائي الذي أوجد جمعية السراج، أحد رواد هذه الجماعة التوعوية، وقد قُتل في آخر الأمر في طريق أفكاره التنويرية(٦).

ومن بين رواد نهضة التوعية في افغانستان، يمكن الاشارة الى عبد الهادي داوي، وعبد الرحمن لودين (كبريت)، حيث كان الاول من انصار محمد سرور، والثاني أحد الشعراء الذين هاجموا بشعرهم الثوري كلاً من الاستعمار الروسي والانجليزي، والاستبداد الداخلي. وقد قُتل بأمر من نادر شاه(٧).

محمود طرزي، رائد آخر من رواد هذه الحركة. ورغم انه نهض من وسط الطبقة العليا في المجتمع، لكنه لم يسلم من سطوة الأمير عبد الرحمن. وكان قد جعل منه البعد عن الوطن لمدة ٢٣ عاماً وتتلمذه ـ ولو لفترة قصيرة ـ على يد السيد جمال الدين، اسلامياً وطنياً معتدلاً. وحينما عاد الى الوطن في ١٣١٨ هـ / ١٩٠١ م، وجّه بأعماله المدروسة الحركة الدستورية، وعمل على تنوير اذهان الشعب من خلال مقالاته في سراج الأخبار. وكان شديد الاهتمام باتحاد الاسلام وينتقد الاختلافات والتناحرات الطائفية(٨).

حينما تمّ الاعلان عن الاستقلال الكامل لأفغانستان في ١٣٣٧ هـ / ١٩١٩ م على يد أمان الله خان الذي كان أحد تلامذة مدرسة طرزي، وقف الشعب الافغاني الى جانبه بحماس وأجبر السلطة الاستعمارية البريطانية على الاذعان لذلك(٩).

بعد عدة عقود من الاستبداد الداخلي وتغير اوضاع المنطقة والعالم لاسيما العالم العربي وشبه القارة الهندية وآسيا الوسطى، وُلدت حركة الصحوة الاسلامية المعاصرة في افغانستان من خلال الافادة من تجارب الاجيال السابقة، فنمت وتجذرت اعتماداً على ما توفر من أرضيات ملائمة.

عوامل نمو حركة الصحوة الاسلامية

أ ـ الحريات القانونية

وفّر الدستور الأفغاني المصادق عليه عام ١٩٦٤، جواً مناسباً لنمو الحركات والأحزاب السياسية عن طريق حرية الأحزاب والمطبوعات وتأسيس الاجتماعات. فظهرت منذ هذا التاريخ عدة تيارات يسارية ويمينية على مسرح السياسة والمجتمع، لاسيما في كابل(١٠).

فاذا كانت الظروف الجديدة قلّصت من سلطة أسرة محمد زائي، فإنها وفّرت كذلك الجو الملائم لطرح الأفكار والمشاريع وظهور الجمعيات والأفكار اليسارية لاسيما بين الجامعيين. كما وجد المثقفون الاسلاميون في الجامعات، وسائر الاسلاميين، الفرصة مواتية لممارسة نشاطاتهم بشكل علني.

ظهرت مثل هذه التحركات بين المسلمين سنةً وشيعة، كحركة «الشباب المسلم» التي تأسست في جامعة كابل، وضمت في صفوفها طلاباً من قبيل عبد الرحيم نيازي، وسيف الدين نصرت يار، وعبد القار توانا، وغلام رباني عطيش، وقلب الدين حكمتيار، وأحمد شاه مسعود، وحظيت بدعم بعض الأساتذة مثل

غلام محمد نيازي، وصبغة الله مجددي، وبرهان الدين رباني.

وأخذت هذه الحركة تمارس نشاطها من خلال عقد الاجتماعات، والقيام بالتظاهرات. كما أعلنت عن برنامجها الاصلاحي الذي استوحته من الحركات الاسلامية المعاصرة لاسيما الاخوان المسلمين، هادفةً من وراء ذلك إثبات فاعلية الاسلام في أفغانستان الجديدة.

أما بالنسبة للمسلمين الشيعة، فرغم انهم لم تكن لديهم نشاطات جامعية واضحة، الا انهم كانت لديهم نشاطات هادئة ومنظّمة بين المثقفين، والعسكريين بنسبة اقل، وفي الاوساط الجماهيرية لاسيما في المساجد، والتكايا، والسوق، والنقابات المهنية. وكانت توجّه من قبل علماء الدين والمفكرين الشيعة مثل البلخي، والواعظ، ومصباح، والشيخ محمد أمين وسرور جويا، والاستاذ نهضت، وعلي أصغر شعاع. ومن أهم الأحزاب والمنظمات الشيعية: حزب الارشاد، وحزب الوطن، ومنظمة شباب الاسلام(١١). ويبدو ان السيد اسماعيل البلخي مؤسس حزب الارشاد، كان يتمتع بقدرة كبيرة، وقد خطط لمحاولة انقلابية عام ١٩٤٠، لكنها كُشفت قبل اوانها فأُلقي به مع انصاره في السجن، وظل قابعاً فيه حتى عام ١٩٧٤. فانتهز البلخي تلك الفترة الطويلة التي امضاها في السجن لانشاد الأشعار السياسية والثورية التي عملت على ازدهار ادب الصحوة الاسلامية في افغانستان.

في أعقاب عودة محمد آصف محسني الى قندهار من النجف الأشرف عام ١٩٦٥، انبعثت روح جديدة في قلوب الشيعة، فأسس المدرسة العلمية الجعفرية لطلبة العلوم الدينية، وجمعية صباح العلم للطلاب والجامعيين، وأعلن الأذان وسائر المراسم الشيعية، وقام ببعض الخطوات على طريق اتحاد المذهبين الشيعي والسني، وسعى من خلال تأليف الكتب والرسائل الى الرد على الشبهات الموجهة للاسلام.

وهناك مجموعة اخرى لم تكن راضية عن اسلوب الشيخ محسني، وكانت على

معرفة بآثار الامام الخميني، فكانت تعمل بشكل مستقل في أوساط الشباب المثقف، وأسست في آخر الأمر، مكتب توحيد حزب الله.

في هرات كذلك، التف بعض شبابها منذ عام ١٩٤١ حول السيد اسماعيل البلخي الذي عاد من مشهد الى هرات، ثم أسسوا بعد ذلك تنظيماً بإسم «المجتمع الاسلامي» والذي أُطلق عليه إسم «حزب الارشاد» فيما بعد. ويبدو انّ نشاطات الصحوة الاسلامية الشيعية قد بدأت من هرات، ثم انطلقت الى شمال افغانستان لاسيما بلخ، وميمنة، وجايكار. وظهرت في هرات ايضاً نشاطات واضحة لتنظيم باسم «الرعد الاسلامي» وذلك منذ عام ١٩٧١.

ب ـ تأثير الدارسين خارج افغانستان

أفغانستان الراهنة (خراسان القديمة)، كانت لديها قبل الغزو المغولي المدمّر خلال القرن ١٣ م / ٧ هـ الكثير من المدارس في مختلف المدن، لكنها فقدت هذه المدارس بفعل ذلك الغزو، ولم تؤسس فيها مدارس جديدة عدا هرات ما بعد العصر التيموري. فكان ذلك سبباً في ان يشد الطلاب الأفغان الرحال الى البلدان الاخرى طلباً للعلم. فكانوا يتلقون العلم في مدارس بخارى كمدرسة أمير عرب قبل ان يستولي الروس على آسيا الوسطى، او في الهند كمدرسة ديوبند(١٢).

مع بداية القرن العشرين والتغييرات التي ظهرت، تشجع الراغبون في مواصلة الدراسة الدينية، في السفر الى مصر والتسجيل في جامعة الأزهر. فشكل خريجو هذه الجامعة نخبة المجتمع الجامعي في افغانستان كما لعب بعضهم مثل برهان الدين رباني، وصبغة الله مجددي، وعبد الرسول سياف ـ الذين تعرفوا على الأفكار الثورية لحركة الاخوان المسلمين وتأثروا بها ـ دوراً مهماً في تأسيس «الشباب المسلم» عند عودتهم الى البلاد.

وكان لأبي الأعلى المودودي وفهمه الجديد للدين، تأثير على الحزب الاسلامي والجمعية الاسلامية اللتين كانتا على صلة وثيقة بالجماعة الاسلامية الباكستانية

التي يترأسها المودودي(١٣).

وتلقى الكثير من الأفغان التعليم في النجف، وقم، ومشهد، وبرز على هذا الصعيد العديد من الشخصيات التي لعبت دوراً في حركة الصحوة الاسلامية الشيعية مثل البلخي، ومصباح، والواعظ، ومحمد امين الكابلي، والشيخ المحسني.

وفضلاً عن هؤلاء، كانت هناك تيارات اسلامية شيعية ثورية مثل منظمة نصر، وحزب الدعوة، وكان في صفوفها الآلاف من شباب هزارة المتأثرين بأفكار الامام الخميني والذين لعبوا دوراً في التغييرات اللاحقة التي شهدها التاريخ السياسي الاجتماعي الأفغاني المعاصر.

ج ـ نشاط الأحزاب اليسارية والانقلاب الماركسي

كانت النشاطات التي مارستها الاحزاب اليسارية في البلاد، في أعقاب الحريات التي توفرت في عقد الديمقراطية، من العوامل التي حرّضت المسلمين على الارتفاع بنشاطهم الاسلامي ودورهم التوعوي.

كان ظهور بعض الأحزاب الماركسية مثل حزب الشعب الديمقراطي بزعامة نور محمد ترقي عام ١٩٦٥، وجمعية الديمقراطية الحديثة (الشعلة الخالدة) بزعامة الدكتور عبدالرحيم محمودي، والنجاحات التي حققتها في أوساط التعليم العالي والجامعات الأفغانية، والمقاعد التي حصلت عليها في البرلمان، بمثابة قرع لجرس الخطر بالنسبة للمفكرين المسلمين. ولذلك انطلقوا منذ عام ١٩٦٥ لتغيير الأجواء في جامعة كابل، فأسسوا حركة «الشباب المسلم»، التي استطاعت خلال فترة قصيرة استقطاب اهتمام طلبة وأساتذة الجامعات، والفوز في الانتخابات الطلابية حاصدةً ما يزيد عن ثلثي الأصوات(١٤).

الانقلاب الذي قام به محمد داود خان عام ١٩٧٣ بدعم من جناح «برجم»، أثار حفيظة الاسلاميين واستياءهم. ورغم اقبال كل من نيازي ورباني ـ وهما من زعماء حركة الشباب المسلم ـ على داود خان وأعلنا دعمهما له شريطة قطع تعاون

الحكومة مع الماركسيين(١٥)، إلّا انه لم يهتم بهما، وألقى القبض على نيازي الاستاذ في كلية الالهيات، بينما هرب رباني، وحكمتيار، ومسعود الى باكستان(١٦). ومنذ ذلك الحين فُتح فصل جديد في نشاط الاسلاميين، ونشبت حرب عصابات في داخل أفغانستان بدعم من الحكومة الباكستانية التي كانت علاقاتها متوترة مع افغانستان حول موضوع البشتون(١٧).

الانقلاب الماركسي الذي وقع عام ١٩٧٨، ومن ثم احتلال القوات السوفيتية لأفغانستان، وانعكاسات ذلك الاحتلال التي من بينها هجرة مجاميع غفيرة من الأفغان الى ايران وباكستان، من العوامل التي وفّرت للفصائل الاسلامية الجديدة الفرصة لبناء كوادرها من بين المهاجرين(١٨)، فظهر انصار جدد، ونخب سياسة جديدة(١٩).

من جانب آخر، عمل انتصار الثورة الاسلامية في ايران وهجرة ابناء الشعب الأفغاني الى ايران، على خلق حالة كبيرة من الوعي واليقظة لاسيا بين الشيعة في افغانستان.

د ـ الهجرة الواسعة وتأسيس الأحزاب والتنظيمات الجديدة

في أعقاب الانقلاب الشيوعي ثم احتلال افغانستان من قبل الاتحاد السوفيتي، وما تلاه من هجرة الملايين من سكان افغانستان الى دول الجوار لاسيا باكستان وايران، دخلت افغانستان مرحلة جديدة أصبح فيها الاسلام عاملاً اساسياً من عوامل انتفاض الشعب الافغاني ضد المحتلين وعملائهم. وقام الاسلاميون القدامى بانتهاز تلك الفرصة فأسسوا أحزاباً وفصائل جديدة ذات نزعات مختلفة وإن كانت ذات عناوين اسلامية، وعملوا على تغيير المجتمع الافغاني لاسيا المهاجرين، بحيث كان من الصعب ان تجد اسرة افغانية مهاجرة لم ينخرط عضو او اكثر من أبنائها في حزب او تنظيم سياسي.

هذه الظروف الجديدة، ثم تدفق المساعدات المالية والأسلحة الغربية والعربية

على باكستان، والتنافس القائم بين الفصائل الأفغانية والذي كان ينتهي الى استخدام العنف في بعض الأحيان، وعدم وجود مؤسسة تشرف على عمل تلك الفصائل وتنسق فيما بينها، وغيرها، امور دفعت بمجملها الحكومة الباكستانية لايجاد حل مناسب يساعد على تحسين الوضع القتالي لتلك الفصائل، فظهر الائتلاف السباعي الذي سُمي فيما بعد بالاتحاد الاسلامي للمجاهدين الأفغان(٢٠). والاحزاب التي انضوت تحت لواء ذلك الاتحاد الذي كان مدعوماً من الحكومة الباكستانية هي:

١ ـ الحزب الاسلامي بزعامة حكمتيار؛ ٢ ـ الجمعية الاسلامية الأفغانية بزعامة برهان الدين رباني؛ ٣ ـ الحزب الاسلامي بزعامة يونس خالص؛ ٤ ـ الاتحاد الاسلامي الأفغاني بزعامة عبد الرسول سياف؛ ٥ ـ الاتحاد الوطني الاسلامي الأفغاني بزعامة جيلاني؛ ٦ ـ الجبهة الوطنية لانقاذ افغانستان بزعامة صبغة الله مجددي؛ ٧ ـ حركة الثورة الاسلامية في افغانستان بزعامة مولوي محمد نبي محمدي.

من بين هذه الأحزاب السبعة، هناك ثلاثة احزاب راديكالية، وثلاثة أحزاب معتدلة.

كانت باكستان تدعم هذه الاحزاب السبعة دعماً واسعاً خلال مرحلة الجهاد، وسعت لرفع شأنها عالمياً. ولكن يبدو ان جلّ اهتمام الحكومة الباكستانية كان منصباً على الفصائل الراديكالية، وقد كُشف النقاب فيما بعد عن انها كانت تستلم ٦٧ ـ ٧٣٪ من المساعدات(٢١). فكان ذلك بحد ذاته وفي تلك الظروف الصعبة، من عوامل تقوية تلك الاحزاب والفصائل وامتداد نفوذها.

ظاهرة «طالبان»

تعد الحروب الدموية التي خاضها المجاهدون منذ سقوط النظام الشيوعي عام

١٩٩٢، وعجزهم عن تأسيس نظام يحظى بقبول الجميع، وسيطرة الفصائل غير البشتونية على العاصمة وعدد آخر من المناطق المهمة في افغانستان، من العوامل التي ادت الى ظهور أرضية نفسية ملائمة لتقبل حدوث تغيير بين سكان المدن لاسيما البشتون.

في ظل تلك الظروف، وجد فصيل جديد استخدم اسم طلبة العلوم الدينية، الظروف مواتية له للظهور على المسرح الافغاني بعد ان وجد الاوضاع مساعدة لتقبل ظهور قوة جديدة. فاستطاع هذا الفصيل الاستيلاء على معظم مناطق ومدن افغانستان خلال فترة قصيرة، امتدت منذ تشرين الثاني ١٩٩٤ وحتى فتح كابل في ايلول ١٩٩٥.

اذا كانت الظروف الافغانية الداخلية مؤثرة في ذلك النجاح السريع الذي حققه فصيل «طالبان»، فهناك تأثير أيضاً لتغيير سياسة باكستان والبلدان الداعمة للفصائل الأفغانية المقاتلة. فظهور حكومة في كابل غير منصاعة لباكستان، بل وتواجهها في بعض الأحيان، والاضطرابات الناجمة عن انهيار الحكومة المركزية في افغانستان والتي تمنع وصول باكستان الى اسواق آسيا الوسطى وبترول وغاز بلدان ساحل بحر الخزر (قزوين)، دفعت باكستان لاستغلال عواطف البشتون ومشاعر الطلبة الشباب، لتعبئتهم، وفتح الأبواب بوجههم للتدفق على افغانستان، وتمهيد الأرضية بواسطتهم، لتحقيق اهدافها.

الأعمال السلبية التي مارسها الطالبان، اضرّت بالصحوة الاسلامية والحركة الاسلامية المعاصرة في افغانستان والعالم. فخطوات من قبيل إعطاء المشروعية لعملية تجاهل الآراء العامة في الحكومة الاسلامية، وتكفير سائر الطوائف والفرق الدينية، وشرعية قمع المعارضين، ورفض الدستور، وانتهاك حقوق الانسان الاساسية والطبيعية لاسيما النساء، والسماح بزراعة الخشخاش الذي يستخرج منه الافيون، وسائر الاعمال المتطرفة، ادت الى رسم صورة قبيحة للاسلام في أعين العالم. وعلى هذا الاساس يمكن القول انّ الصفعة التي تلقتها حركة الصحوة

الاسلامية من خلال تشويه القيم الاسلامية، لا تقل ابداً عن الصفعة التي وجهها المعارضون للدين والقيم الاسلامية، ولابد ان يمر وقت طويل جداً قبل ان يدرك العالم بأنّ الممارسات التي حملت إسم الدين، ليست من الدين قط(٢٢).

من جانب آخر، لم يتلق المهاجرون الأفغان في ايران اي دعم مالي لا من الغرب ولا من البلدان العربية. ولم يظهر الشيعة الأفغان موحدين لاسيما في بادئ الأمر. وظهرت بعض الفصائل الشيعية الجهادية تزامناً مع الانتفاضة الجماهيرية التلقائية التي ظهرت في داخل أفغانستان، والتي رفعت لواء الجهاد ضد النظام الماركسي، أشهرها:

١ ـ الحركة الاسلامية في افغانستان بزعامة آصف محسني؛ ٢ ـ حركة نصر الأفغانية؛ ٣ ـ حرس الجهاد الاسلامي في افغانستان؛ ٤ ـ الجبهة المتحدة للثورة الاسلامية في افغانستان؛ ٥ ـ المجلس الثوري للاتفاق الاسلامي في افغانستان.

الأحزاب الشيعية وموضوع الائتلاف

الأحزاب والتنظيمات الاسلامية التي كانت تعمل في ايران، كانت تهدف الى تشكيل صف واحد في الميدان السياسي على الأقل، لمجابهة المحتلين وعملائهم، وعملت على بلورة بعض الائتلافات والاتحادات رغم انها لم تكن كما ينبغي، أشهرها:

١ ـ التحالف الاسلامي في افغانستان، ظهر في مدينة قم عام ١٩٨٠، لكنه لم يستمر اكثر من شهرين.

٢ ـ جبهة التحرير الاسلامية في افغانستان، وكانت تضم عشرة أحزاب ومنظمات شيعية كبيرة وصغيرة. لكنها لم تستمر طويلاً أيضاً.

٣ ـ مجلس الائتلاف الاسلامي في افغانستان، ويُعد أنضج من الائتلافين السابقين واكثر تنظيماً، وحظي باعتبار إقليمي ودولي اكبر. وعُرِف بالائتلاف

الثماني، وتمت المصادقة على نظامه الداخلي فى ١٦ / ٣ / ١٩٨٧. ثم انـضم اليـه المجلس الثوري للتحالف الاسلامي، فأصبح ائتلافاً تساعياً.

٤ ـ حزب الوحدة الاسلامية في أفغانستان: إذا كـانت الائـتلافات السـابقة تأسست خارج افغانستان وفي الجـمهورية الاسـلامية الايـرانـية عـلى اساس الضرورة السياسية، فقد تأسس هذا الحزب داخل افغانستان من اجـل تـوحيد جميع التيارات السياسية والعسكرية الشيعية الأفـغانية. وظـهر هـذا الحـزب الى الوجود في مدينة باميان وفي اعقاب مداولات طويلة مع الممثلين الشيعة لثـلاث عشرة محافظة أفغانية، والتوقيع على «ميثاق الوحدة» في صـيف ١٩٨٩. وتـعهد الموقعون على ذلك الميثاق بالغاء التنظيمات السابقة، والانـصهار في هـذا الكـيان الجديد(٢٣).

استمر حزب الوحدة الاسلامية في اعماله من دون اشتراك الحركة الاسـلامية بزعامة آصف محسني، وفروع صغيرة من الأحزاب والمنظمات الشيعية أعلاه والتي عُرفت بشورى الائتلاف في بيشاور. وانقسم حزب الوحدة الاسلامية الى شطرين فيما بعد في أعقاب قتال دموي بين المجاهدين في كابل، الشطر الاول يتزعمه عبد العلي مزاري، والشطر الثاني يتزعمه اكبري.

هكذا نلاحظ انّ الانقلاب الشيوعي واحتلال افـغانستان مـن قـبل القـوات السوفيتية، وإن قاد الشعب الأفغاني الى كفاح مرير قاس، ولكن ظهرت بسـبب الحاجة وبفعل ظروف الحرب، أحزاب ومنظمات ذات نزعة دينية، لكنها مـهدت لتدخل البلدان الاخرى لاسيما القوى الكبرى في شؤون تيار كان يرفع منذ عقود طويلة شعار التـحرر مـن أيـة تـبعية للاستعمار الغـربي، وزرع بـذور الحـرية والاستقلال في قلوب الشعب الأفغاني المسلم.

هوامش الفصل الخامس:

١ ـ سيد قاسم رشتيا، افغانستان في القرن التاسع عشر، بيشاور، ١٩٩٨، ص ٢٠٤.

٢ ـ جو كانت غالبرايت، تشريح السلطة، ترجمة محبوبة مهاجر، طهران، سروش، ١٩٩٢، ص ٥٦ و٥٩.

٣ ـ بي. هاردي، مسلمو الهند البريطانية، ترجمة حسن لاهوتي، مشهد، ١٩٩٠، ص ١٦٧.

٤ ـ محمد كاظم اهنك، حركة الصحافة في افغانستان، بيشاور، ٢٠٠٠، ص ١٢.

٥ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: فاروق الانصاري، التغييرات السياسية والاجتماعية في افغانستان، طهران، مركز الوثائق والتاريخ الدبلوماسي لوزارة الخارجية، ٢٠٠٢، ص ٤٠ ـ ٥٣.

٦ ـ عبد الهادي الحائري، «المفهوم الجديد للحرية عند الأفغان الناطقين بالفارسية»، فصلية «مطالعات تاريخية»، مشهد، العدد ٥، ص ٢٤.

٧ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: فاروق الانصاري، سابق، ص ١٥١ ـ ١٦٣.

٨ ـ نفس المصدر، ص ١٣٨ ـ ١٥١؛ عبد الحي حبيبي، الحركة الدستورية في افغانستان، قم، ١٩٩٣، ص ١٦٨.

٩ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: محمد علي همايون، الاقتصاد السياسي الايراني، ترجمة محمد رضا نفيسي، وكامبيز عزيزي، طهران، نشر المركز، ١٩٩٤، ص ١٩ و٢٠.

١٠ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: محمد صديق فرهنك، أفغانستان خلال القرون الخمسة الأخيرة، طهران، نشر عرفان، ١٩٩٥، ج ٢؛ صباح الدين كشككي، عقد الدستور،

بيشاور، ١٩٩٨؛ عبد الصمد غوث، سقوط أفغانستان، ترجمة محمد يونس طغيان، بيشاور، ١٩٩٩.

١١ ـ سيد هادي خسرو شاهي، النهضات الاسلامية الأفغانية، طهران، مكتب الدراسات السياسية الدولية، ١٩٩١، ص ٨٦ ـ ٩٠.

١٢ ـ راف، ماغنوس، افغانستان: دينية، ماركسية، مجاهدة، طهران، مكتب الدراسات السياسية الدولية، ٢٠٠١، ص ١٠٦.

١٣ ـ احمد رشيد، الطالبان، ترجمة اسد الله شفائي، وصادق باقري، ٢٠٠٠، ص ١٤٠.

١٤ ـ فريق من المفكرين الروس، الحرب في افغانستان، ترجمة عزيز اريانفر، بيشاور، ١٩٩٩، ص ١١٠؛ ميثاق الايثار، ناطقة باسم الحزب الاسلامي الافغاني، طهران، العدد ١٨٠، ص ٤.

١٥ ـ اوليويه روا، افغانستان، الاسلام والتجديدية السياسية، ترجمة ابو الحسن مقدم، مشهد، ١٩٩٠، ص ١١٨؛ محمد صديق فرهنك، سابق، ج ٢، ص ٨١٢.

١٦ ـ الجنرال محمد نبي عظيمي، الاوردو والسياسة، بيشاور، ١٩٩٩، ص ١١٣.

١٧ ـ ديغو كوردوز، خلف ستار أفغانستان، ترجمة اسد الله شفائي، طهران، دار الهدى الدولية للنشر، ٢٠٠٠، ص ٧٠.

١٨ ـ بيرسان ليور وآخرون، «اللاجئون الافغان في باكستان، شعب في المنفي»، ترجمة تقي منشي طولي، مجموعة مقالات افغانستان، الحرب والسياسة، مشهد، ١٩٩٣، ص ١٤٦.

١٩ ـ اوليويه روا، «النخب السياسية الجديدة في افغانستان»، ترجمة سرو مقدم، مجموعة مقالات افغانستان، الحرب والسياسة، سابق، ص ٤١ ـ ٤٢.

٢٠ ـ هاريسون، سابق، ص ٦١.

٢١ ـ احمد رشيد، سابق، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨؛ يوريس غروموف، الجيش الاحمر في افغانستان، ترجمة عزيز اريانفر، طهران، مكتب الدراسات السياسية الدولية، ١٩٩٦،

ص ١٣١ ـ ١٤٦. يقول العقيد محمد يوسف، الضابط الأقدم في منظمة استخبارات الجيش الباكستاني (I.S.I) في مذكراته: «كان الجنرال اختر رئيس الـ I.S.I يكرس ٧٠٪ من وقته لايجاد تنسيق بين الزعماء المتطرفين... وفي اوائل ١٩٨٤ تقرر ايجاد ائتلاف رسمي بين الأحزاب... وأمضى الاسابيع الطويلة وخاض كفاحاً صعباً لايجاد اتفاق بين الزعماء... وتدخل رئيس الجمهورية ضياء في آخر المطاف وأصدر امراً وهو في حالة غضب بوجوب اتحاد الفصائل فيما بينها وايجاد ائتلاف سباعي، ووجوب ان يصدر بيان مشترك بهذا الصدد خلال ثلاثة ايام». راجع: محمد يوسف ومارك ادكين، فخ الدب، ترجمة نثار أحمد صمد، طهران، بيشاور، ص ٤٩ ـ ٥٢.

٢٢ ـ بيتر مارزدن، الطالبان (الحرب، والدين، والنظام الجديد في افغانستان)، ترجمة بخلة خندق، طهران، مركز الطبع والنشر في وزارة الخارجية، ٢٠٠٠، ص ٣٨ ـ ٤٢؛ ايضاً راجع: افغانستان، الطالبان والسياسات العالمية (مجموعة مقالات)، إعداد ويليام ميلي، ترجمة عبد الغفار محقق، مشهد، ١٩٩٨.

٢٣ ـ لفيف من الكتّاب، شورى الائتلاف، المعهد لاتحاد شيعة افغانستان، طهران، مؤسسة الثقلين الثقافية، ١٩٩٩، ص ٢٩٥؛ فصلية «افغان جهاد»، بيشاور، العدد ٤، ص ٤٥؛ مجموعة من الباحثين، افغانستان (مجموعة مقالات)، ترجمة سعيد ارباب شيراني وهوشنغ أعلم، طهران، مؤسسة دائرة المعارف الاسلامية، ١٩٩٧، تكملة ص ٣٢٧.

الفصل السادس

الصحوة الاسلامية في آسيا الوسطى

تعامل الروس مع آسيا الوسطى خلال السنوات الاولى من سيطرتهم عليها، مثل سائر المستعمرين الاوربيين. فقد ازالوا الدول الاسلامية القائمة في هذه المنطقة، واوجدوا تشكيلات حكومية وادارية جديدة فيها، وأسسوا ولايتين كبريين الاولى في سهوب القزاق، والثانية في المنطقة التي عُرفت فيما بعد بتركستان الروسية. واستمرت بعض الدول المتمتعة بالحكم الذاتي في وجودها بعد اعترافها بالسلطة الروسية، مثل خوانين بخارى وخيوة.

لقد طرأت تغييرات كثيرة على آسيا الوسطى بفعل تأسيس الروس للمعسكرات، وتطبيق سياسة تعليمية وثقافية روسية على سكان آسيا الوسطى المسلمين. وعمل الروس على تقليص دور الصوفية وزيادة دور العلماء. وكان تعاملهم جيداً في بادئ الأمر مع الزعماء المسلمين والتنظيمات الدينية الاسلامية، وأبقوا شؤون تعليم المسلمين بيد المكاتب والمدارس، واختيار المدراء والمعلمين بيد الحكام المحليين، مع الإبقاء على شيوخ الاسلام والقضاة كمشرفين على تلك المؤسسات. ولم تُمَسّ الموقوفات التابعة لها، واحتفظ زعماء المتصوفة بنفوذهم بين

القرويين والقبائل. واحتفظت قبورهم بما كانت عليه من قدسية، والتي كانت تُعد من الملامح البارزة للاسلام في آسيا الوسطى(١).

كان للقياصرة علاقات حسنة لاسيما مع علماء الدين. وأوجدوا تنظيمات اسلامية منتظمة في المناطق الخاضعة لسيطرتهم المباشرة، وعيّنوا العلماء على رأس هذه التنظيمات. وظهر في اوفا لأول مرة جهاز تنفيذي اسلامي يدير الشؤون الدينية لمسلمي سيبيريا والجزء الاوربي من روسيا وذلك في عام ١٧٨٨.

في عام ١٧٩٤ ظهر مثل هذا الجهاز في القرم ايضاً. كما تأسست في عام ١٨٧٢ مؤسسات دينية مستقلة للسنّة والشيعة في القفقاس. واحتفظ الحكام الروس بصلاحية تعيين شيوخ الاسلام، والمفتين، والقضاة المسلمين.

اذن سعت الحكومة الروسية لايجاد مؤسسات وتنظيمات دينية منتظمة للعلماء المسلمين، كي يُتاح لها الاشراف على المسلمين ومراقبتهم من خلالها. غير انّ مكانة هؤلاء العلماء هي اقل بكثير من المكانة التي كان يتمتع بها الايشانيون، اي المتصوفة الكبار. فالايشانيون كانت لهم الكلمة الاولى في آسيا الوسطى دائماً، ويحظون بدعم كبير من قبل الجماهير. والاسلام الذي كان يدعو له هؤلاء، يقوم على تكريم وتقديس الايشانيين.(٢).

الوضع الاقتصادي المتردي الذي كان عليه الناس في آسيا الوسطى المتأثر بظلم الروس من جهة وظلم الخوانين المحليين من جهة اخرى، وكذلك التخلف الهائل الذي كانت تعاني منه هذه المنطقة لاسيما على الصعيدين الفكري والثقافي، من العوامل التي دفعت المثقفين المسلمين للبحث عن حل لذلك. وعزا هؤلاء المثقفون التخلف الاجتماعي والاقتصادي والفكري، وكذلك الهيمنة الاستعمارية على هذه المنطقة، الى جهل شعبها وفقرها الثقافي. ولذلك قاموا بتأسيس حركة اطلقوا عليها إسم «الجديدية».

كانت الجديدية، نهضة اجتماعية وثقافية ودينية، ظهرت في بادئ الامر في منتصف القرن التاسع عشر بين تاتار الفولغا، ثم انتشرت الى سائر أرجاء آسيا

الوسطى، وركزت هذه الحركة جهودها على اصلاح المؤسسة التعليمية، فقام زعماؤها بتأسيس المدارس ذات الاسلوب الحديث، والمكتبات، وأماكن المطالعة، فضلاً عن تأليف كتب دراسية حديثة(٣).

يُعد اسماعيل بيك غاسبرينسكي (غاسبيرالي)، ومحمود خواجه بهبودي، ومنوّر قاري، وعبد الرشيد خان، وعبد الله اولائي، وصدر الدين عيني، وفيض الله خواجه اوغلي، وتاشيولاد ناربوتوف، وأحمد مخدوم دانش، وعبد الرؤوف فطرت، من رواد هذه الحركة في تاتارستان، وتركستان وبخارى.

كانت هذه الحركة تسعى من خلال زعيمها غاسبرينسكي ـ احد الاصلاحيين التاتار في نهاية القرن التاسع عشر والنصف الاول من القرن العشرين ـ لنشر حركة اليقظة والتوعية الاسلامية في المنطقة. ووفرت هزيمة روسيا امام اليابان عام ١٩٠٥، والانقلاب البلشفي الروسي في اكتوبر ١٩١٧، الفرصة لتعزيز تلك الصحوة الاسلامية(٤).

قدّم غاسبرينسكي مشروعه السياسي منذ عام ١٨٨٢، تحت عنوان «وحدة أتراك الامبراطورية الروسية»، والذي كان متأثراً بالشعبية الروسية، والليبرالية الفرنسية، والرومانطيقية الألمانية. وقاده مزجه لتلك الأفكار بالدعوة للوحدة الاسلامية، الى نوع من التبني لـ «الاتحاد التركي».

غاسبرينسكي ـ على العكس من السيد جمال الدين ـ لا يؤمن بمجابهة الغرب، ويرفض عقلانية هذا الاسلوب. كما يعتقد ان مواجهة القوة الروسية العظيمة تصرف غير معقول. كما لا يؤمن في نفس الوقت، بتقليد الغرب، وينتقد الغربيين لأنهم يروّجون لهذه الفكرة.

الاسلام من وجهة نظره لديه القابلية على منافسة الغرب والتفوق عليه. ولذلك يولي اهمية كبيرة للتنسيق بين المسلمين والمؤسسات الاسلامية في ظل تلك الظروف التي تشهد انحطاط المجتمعات الاسلامية، وتقدم المجتمعات الغربية وتطورها المطرد. كما أثار فكرة تقرب المسلمين الى الروس، من اجل مجابهة

الغرب(٥).

لعب بهبودي (١٨٧٤ ـ ١٩١٩) الذي يُعد أبا حركة «الجديدية» في آسيا الوسطى، دوراً كبيراً في تعزيز ودعم هذه الحركة في هذه المنطقة. وكان قد سافر الى سائر أرجاء القفقاس ثم الى اسطنبول. فشاهد خلال سفره ما تحقق في البلاد العثمانية من تطور في التعليم والتربية العامة. وحينما عاد الى سمرقند ـ مسقط رأسه ـ أخذ على عاتقه إشاعة الاسلوب الجديد في التربية والتعليم ودعم المدارس التي تدرّس الآداب. وكان يتعاون مع غاسبرينسكي في هذا المضمار.

بادر بهبودي بعد ذلك الى إصدار مجلة وصحيفة، ووسع نشاطاته في مجال النشر والمطبوعات. وفي عام ١٩١٣ افتتح معرضاً لبيع الكتب، جمع فيه الكتب من سائر أرجاء العالم الاسلامي. وكان يؤمن انّ نضج الناس لا يعتمد على تنور ذهنياتهم فحسب، وانما كذلك على ايجاد تغييرات أساسية في وضعهم السياسي وتحقيق الاستقلال.

كان ينتقد في الكثير من مقالاته، السياسة الاستعمارية لروسيا القيصرية، وكذلك القوانين التي تحمي في ظاهرها المصالح المحلية، لكنها تصبّ أساساً في صالح الدولة الروسية. وأورد في العدد ٢٢ من مجلة «الهوية» الصادرة في ١٣ كانون الثاني ١٩١٧ أنّ الحق لا يُعطى بل يؤخَذ، ولذلك لا يمكن الحصول على الاستقلال من دون كفاح(٦).

كان هدف «الجديدية» في باديً الأمر، التنوير والتثقيف عن طريق التربية والتعليم، ولكن حينما قام نظام التربية والتعليم في نهاية القرن التاسع عشر على أساس المدارس الدينية، فقد اخذ رواد «الجديدية» بنظر الاعتبار كلاً من الاسلوب والمحتوى في عملية التربية والتعليم(٧).

عكست ايديولوجية الجديدية وظائف من قبيل الادراك الصحيح لدور الدين في التكامل المعنوي، وتفعيل حركة السوق، وايجاد المؤسسات المدنية الديمقراطية، والتنمية الوطنية. وكان من شروط تنفيذ مشاريع هذه الحركة، استخدام الانجازات

العلمية والتقنية المتطورة(٨).

ولم تكن هذه الحركة، على وتيرة واحدة في سائر أرجاء آسيا الوسطى وكان مركزها في تركستان، وبخارى، وخيوه. ومع ذلك كانت هناك وحدة فكرية وعملية، وتنسيق في النشاطات والأعمال.

كان أصحاب هذه الحركة يعتقدون انّ من غير الممكن تحقيق تقدم ملموس في آسيا الوسطى ما لم يحصل الوعي لدى الجماهير وما لم تقف على انجازات الثقافة العالمية. ولذلك كانوا يعتقدون أيضاً انّ الحرية المعنوية ينبغي ان تقترن بتحسن الاوضاع الاجتماعية، والتحرر من الظلم والاستعمار، والتخلص من التبعية. وكانوا ينتقدون في مقالاتهم وكتبهم عدم احترام القانون، والارتشاء، والضرائب الثقيلة. ويدينون النظام الاستعماري والدوائر المحلية، ويعترضون على السياسة المالية القيصرية(٩).

الاختلافات بين الجديديين وسائر المثقفين في اوربا وروسيا هي انهم لم يضعوا الدين جانباً، ووقفوا الى جانب الاسلام كواسطة للتربية والتعليم تهدف الى حفظ قيمٍ من قبيل حب الوطن، والاخلاق العليا، والتضامن الاجتماعي(١٠).

كان بهبودي يعير أهمية خاصة للفلسفة الاسلامية ويعتبرها مظهر رؤية المسلمين وطريقتهم في الحياة. ويعتقد انّ المفكرين المسلمين قد حققوا في افكار افلاطون وأرسطو، ووفّروا الظروف لأحياء السنن القديمة، وإنقاذ اوربا من الخواء. وحلّ اليوم دور الفلسفة الاسلامية كي تنتفع بخدمات الاوربيين. وأكد في مقال «تاريخ الاسلام الوجيز» الذي طبعه في سمرقند عام ١٩٠٩؛ انه لابد من تعلم كل ما لدى الشعوب المجاورة من جديد، ويتعلق بمشاعر وحاجات الانسان(١١).

كان الجديديون يرون انّ الطريق الصحيح هو ان تؤخذ الحقائق الموجودة بنظر الاعتبار، وتحقيق الانجازات العلمية والتقنية المتطورة والتي تنطبق مع مبادئ الدين الاسلامي.

كانوا يقفون الى جانب اصلاح نظام التعليم التقليدي ويعترفون بدور العلوم في تعجيل التطور الاجتماعي والاقتصادي، ويؤمنون بتأسيس المدارس وفق الأساليب الحديثة، ودعم الفرق المسرحية، واستخدام المسلمين لرأس المال المصرفي والمالي، مستعينين بالقرآن والحديث للبرهنة على صحة آرائهم. وتؤكد أدبياتهم على الانطباق الطبيعي بين المتطلبات المعنوية، والتحولات الاقتصادية(١٢).

هبّت الحركة الجديدية منذ تأسيسها لمجابهة الاقطاع والنظام الاستعماري بشكل صريح، وعبّرت عن معارضتها للتيار المحافظ، ودعمت تطور ورقي المجتمع المسلم.

في أعقاب دعوتها لتحرير السوق المحلية، اعلنت الحركة الجديدية، الحرية الوطنية والاجتماعية، ودعت الى تأسيس المؤسسات المحلية التي تدير نفسها تلقائياً، والمطبوعات الوطنية، وعبّرت عن حمايتها لحقوق السكان الأصليين.

تحولت طاشقند ـ المركز الاداري والثقافي لآسيا الوسطى ـ الى مركز للجديديين. وتكثف جهودهم مع بداية انتصار الثورة الروسية الاولى عام ١٩٠٥، وازدهرت نشاطاتهم في مدن طاشقند، وسمرقند، ونمنغان، وخوقند، فأسسوا المدارس، وأصدروا الكتب والمطبوعات.

خلال السنوات بين الثورتين الروسيتين (١٩٠٥ ـ ١٩١٧)، تقلصت نشاطات هذه النهضة السياسية والتنظيمية، ثم أخذت طابعاً سرياً. وأسس الجديديون في انديجان منظمة سرية باسم منظمة الترقي(١٣). وكان للثورة التركية عام ١٩٠٨، وللحركة الدستورية في ايران، تأثير كبير على أفكار الجديديين.

عملت الحرب الكونية الاولى على تميز نشاطات الجديديين بجدية اكبر. وألّفوا خلال هذه الفترة المقالات والرسائل حول الدستورية، وسعوا لتسليط الضوء على طريقة مساهمة الشعب في الأعمال السياسية.

في اعقاب ثورة عام ١٩١٧ البلشفية، عقد الجديديون آمالاً على هذه الثورة

في الحصول على حكم ذاتي. فظهرت خلال ذلك احزاب سياسية وطنية ومنظمات مثل الشورى الاسلامية، والاتفاق. ونجح الجديديون في استقطاب المسلمين المحليين ودعوتهم الى التضامن والوحدة. وسرعان ما ادرك الجديديون انّ الدولة المؤقتة في تركستان والدولة الروسية الجديدة، لازالتا تمارسان نفس السياسة الاستعمارية القديمة في آسيا الوسطى، وتوصلوا الى النتيجة التالية وهي انّ عهد الكفاح النهائي في طريق الاستقلال والحكم الذاتي قد حل. ولذلك اخذوا يوجهون الانتقاد الشديد للنظام الاستعماري، وعدلوا عن فكرتهم السابقة في ايجاد سلطنة دستورية، وطالبوا بحكم ذاتي ضمن جمهورية روسيا الاتحادية.

واصل الجديديون خلال هذه المرحلة الجديدة سياسة التأكيد على تعلم اللغات والتطور علمياً وتقنياً، كما رسموا في المشروع المستقبلي، دولة حرة، تحترم الاسلام والحرية والتنمية في شتى الجوانب الثقافية، وتحل جميع مشاكل الزراعة، وتوفّر حضوراً في الميدان العالمي، وتتعاون اقتصادياً مع جميع الدول الاوربية والآسيوية(١٤).

في اعقاب اعلان الحكومة البلشفية عن حق الشعوب في تقرير مصيرها، أعلن الجديديون عن تأسيس جمهورية تركستان التي عاصمتها خوقند. ولم يستمر عمر هذه الجمهورية اكثر من ثلاثة أشهر، وانتهى أمرها بمقتل الجديديين وتصفيتهم(١٥).

رغم عدم وجود انسجام بين اجنحة نهضة «الجديدية» في آسيا الوسطى، لكنها جميعاً عبّرت عن رفضها للشيوعية. ففي أعقاب ثورة اكتوبر عام ١٩١٧، وحينما نفّذت الحكومة البلشفية برنامجها الراديكالي القائل بانفصال الدولة عن الدين، وُضع الحجر الأساس لاستراتيجية مناهضة الدين، وبدأت عملية واسعة ضد المؤسسات الدينية.

حينما أخذت تُغلق أبواب المساجد، والمحاكم الاسلامية، والمدارس الدينية، وراح يتعرض علماء الدين للأذى والملاحقة، وأخذت تُصادر الموقوفات، ادرك

المسلمون انّ الاوضاع ليست في صالحهم ابداً وانّ اياماً عصيبة جداً بانتظارهم.

من الحركات التي تصدت لتلك الهجمة الشرسة التي اخذ يشنها الشيوعيون على المسلمين، الحركة الباسماجية التي تأسست عام ١٩١٨ وعُرفت بحركة المتصوفة المجاهدين ايضاً، وقد وقفت بصلابة بوجه الحكومة السوفيتية التي باتت تحارب المسلمين في آسيا الوسطى وتحرمهم من كل شيء.

كان الباسماجيون يعتبرون انفسهم جيش الاسلام، وكان يدير نشاطاتهم السياسية كل من مجلس شورى الاسلام، ومجلس شورى العلماء. فكانت النهضة الباسماجية في حقيقة الامر عبارة عن حركة عسكرية نظّمت نشاط مسلمي آسيا الوسطى لمجابهة الممارسات البلشفية(١٦). وانطلقت الانتفاضة الباسماجية من وادي فرغانة في آسيا الوسطى، ثم امتدت الى سمرقند، وبخارى، وأمودريا، وسيردريا وغيرها(١٧).

الباسماجيون، كانوا قطاع طرق في بادئ الأمر، وكانوا يتعاملون بطريقة «العيارين»، فكانوا يقسمون الغنائم التي يحصلون عليها بعد مهاجمتهم للروس، على الناس، وكانوا لا يهاجمون المسلمين قط. ومن اشهر رجالهم: محمد امين بيك، وايركش، وجنيد خان، وجاني بيك، وخال خوجه، وشير محمد بيك. وكان زعماء هذه النهضة لا سيما امين بيك، وايركش، يرفعون شعارات من قبيل: تركستان للتركستانيين، وسنحرر تركستان من نير الأجنبي، وسنقاتل الروس الذين خلعوا آخر قميص من جسم الشعب الفقير. والتفّ حولهم اناس كثيرون.

كانت اولى أعمالهم مهاجمة القرى التي كان يسكنها المهاجرون الروس الذين يمتهنون الزراعة. وكان جميع هؤلاء المهاجرين مسلحين حتى نساءهم. واستطاع المنتفضون الاستيلاء على عدة مدن. لكن الحكومة المركزية ارسلت تعزيزات الى تلك المنطقة، فنجحت في استعادة تلك المدن(١٨).

حوادث آسيا الوسطى التي تزامنت آنذاك مع تغيير الأوضاع بأفغانستان لغير صالح الانجليز، وممارسات أمان الله خان في ذلك البلد، وأعمال أتاتورك في تركيا،

دفع بالسلطات الروسية الى اتخاذ سياسة مرنة.وقد استطاعت من خلال سياسة الوعد والوعيد ان تثير الفرقة والتشاحن في صفوف الشعب والباسماجيين، الامر الذي سّهل عليها قمع تلك الحركة والقضاء عليها عام ١٩٣٣(١٩).فكانت مقاومة الباسماجيين للجنود الروس، مقاومة المسلمين للروس(٢٠).

في اعقاب الحرب الكونية الثانية، طرأ تغيير على سياسة الحكومة السوفيتية ازاء الاسلام. فسمحت للمؤسسات الدينية بالنشاط من جديد في محاولة منها لتهدئة المسلمين واستحصال دعمهم. فزاولت منظمة «المفتيات» والتي تسمى «الهيئة المديرة لشؤون المسلمين» ايضاً،أعمالها من جديد. وظهرت مؤسسات جديدة في باكو، واوفا، ومخاج قلعة، لادارة الشؤون الدينية للآذربايجانيين، وتاتار سيبريا، ومسلمي القفقاس الشمالي. وتأسست خلال هذه المرحلة لكل مسجد، لجنة باسم لجنة المتوليات، واخرى باسم اللجنة المنتخبة، للقيام بادارة شؤون المسجد وممتلكاته(٢١).

مع هذا كله، بدأت مرحلة احياء الاسلام في آسيا الوسطى، خلال عهد غورباتشوف، واشتدت في اعقاب انهيار الاتحاد السوفيتي، فظهر الدور السياسي للاسلام بوضوح. ومعظم أتباع الاسلام السياسي في هذا اليوم ينتمون الى المدن. وحقق المثقفون المسلمون مواقع مهمة في اوزبكستان وطاجيكستان.

منذ الاستقلال في عام ١٩٩١، حققت الصحوة الاسلامية في فرغانة أهمية خاصة. وتنامت حركة الادب الاسلامي والمطبوعات الاسلامية منذ تلك الفترة التي سعت فيها السلطة الرسمية لفرض الرقابة عليها. واستمرت الفصائل الاسلامية في وادي فرغانه في نشاطاتها بشكل مستقل، ولم ترغب في الارتباط بالمجلس الديني الذي اسسته الدولة. والمجلس الديني عبارة عن مواصلة للاسلوب الروسي في ادارة الشؤون الدينيه.

في اواخر عمر الاتحاد السوفيتي ـ أي خلال الفترة ١٩٨٨ ـ ١٩٩١ ـ وتزامناً مع بداية سياسة الانفتاح في جمهوريات آسيا الوسطى، كان الميل نحو تشييد

مساجد جديدة، بمثابة علامة على احياء الاسلام. فالعراقيل الادارية التي كانت تحول دون تشييد المساجد وادارة شؤونها، وقد أُلغيت، فكان ذلك عاملاً مهماً في تشييد مساجد جديدة.

طبقاً لبعض الاحصاءات، فقد استعاد نحو ٣٠٠٠ مسجد نشاطه في اوزبكستان، و٥٠٠ مسجد في تركمنستان، وذلك حتى عام ١٩٩٢. وازدادت نشاطات المنظمات والجمعيات الدينية في مجال النشر أيضاً، وتم طباعه العديد من الكتب والتقاويم الاسلامية.

خلال هذه الفترة ظهر نظام الوقف من جديد أيضاً، وهذا ما يمكن ان يُعدّ انجازاً كبيراً لأنه سيوفر مصدراً مالياً مستقلاً لعلماء الدين في آسيا الوسطى. وتحسَّن وضع المؤسسات الدينية لاسيما مالياً، مما ساعدها على العمل بشكل أفضل لتعميق القيم الاسلامية في المجتمع.

بدأ علماء الدين في جميع جمهوريات آسيا الوسطى حملة لايقاظ المسلمين وايقافهم على ما لدى المسلمين من حصيلة تاريخية وفلسفية وثقافية وقيم وأخلاق وتراث عظيم لا نظير له، فبدأت من خلال ذلك عملية تنويرية تثقيفية منظمة ومتكاملة، انضم اليها الأساتذة الشباب، والصحفيون المحليون.

كانت عملية التنوير ممتزجة مع المشاعر الوطنية، وفكرة احياء الاسلام عجينة بالروح الوطنية. فتصاعدت الرؤى والتطلعات القومية والوطنية مع تنامي الوعي الاسلامي والانفتاح على الدين(٢٢).

كانت الجهود التي بذلتها حكومة الاتحاد السوفيتي على مدى سبعين عاماً لبلشفة مسلمي آسيا الوسطى والقفقاس عقيمة كالجهود التي بذلتها الحكومة القيصرية لاستيعابهم ومحو هويتهم. فلم ينجحوا في صرف المسلمين عن دينهم وآدابهم وتقاليدهم. فالاسلام لم يكن ديناً فحسب، وانما هو مؤسسة فكرية ونفسية لديها جذور في القرون والعصور. فمجموعة المفاهيم الوطنية ـ الدينية لمسلمي الاتحاد السوفيتي قد ظهرت في هذا البلد منذ اثني عشر قرناً، اي قبل

تنصّر روسيا بقرنين. وقد مزج المسلمون دين اسلافهم بالمشاعر الوطنية، وهاج عندهم العرق الديني ضد السوفيت، ومن قبل ضد الروس(٢٣).

بات موضوع «الهوية» في اطار الحدود الوطنية، اهم القضايا التي أُثيرت في جمهوريات آسيا الوسطى في أعقاب استقلالها، وراح يُنظر الى الدين كعنصر محدد لتلك الهوية. فأصبح الدين في آسيا الوسطى خلال هذه المرحلة ذا وجوه عديدة، فقد عمل من جانب على احياء بعض السنن والآداب والتقاليد التي كانت متعارضة مع النهج الشيوعي، ومما أدى الى ايجاد تمايز بين مسلمي هذه المنطقة والروس، وأخذ يمهّد لقطع الارتباط بروسيا. وأصبح من جانب آخر مصدراً للون من النزعة الوطنية وبناء الشعب ـ الدولة في جمهوريات آسيا الوسطى. كما تحول من جانب ثالث الى مصدر للشرعية، وتحديد الهوية، وعامل لحفظ الوفاء الوطني.

في ظل مثل هذه الظروف، اكتسب الدين أهميته الخاصة، لاسيما من خلال بلورته لهوية مسلمي آسيا الوسطي، ولم يعُد معظم أبناء هذه المنطقة يميزون بين الانتماء للاسلام او الانتماء لقومية معينة. وباتوا ينظرون الى الآداب والتقاليد الوطنية على أنها آداب وتقاليد اسلامية. ومع ذلك لم يكن الاعتزاز بالهوية الوطنية في آسيا الوسطى مصحوباً دائماً بشعور الانتماء الى مجتمع اكبر وما فوق الوطنية. فالتصاعد الواعي للمشاعر الوطنية، ادى الى اكتشاف الاسلام(٢٤).

رغم ذلك كله تصدت الحكومات في هذه الجمهوريات بشدة لتسييس الدين، وتعاملت بعنف مع النزعات السياسية للفصائل الاسلامية فرئيس جمهورية اوزبكستان ـ اسلام كريموف ـ رغم انه اعلن رسمياً ان بلده بلد اسلامي، لكنه شنّ حملة شعواء ضد الاصوليين الاسلاميين(٢٥).

تبلورت بعض الأحزاب الاسلامية عند مشارف انهيار الاتحاد السوفيتي، اهمها حزب النهضة الاسلامية في طاجيكستان الذي تأسس في استاراخان الروسية في حزيران ١٩٩٠، وتصدر عن هذا الحزب مجلتان هما الوحدة باللغة الروسية، والهداية باللغة الفارسية. وسنّت جميع جمهوريات آسيا الوسطى تقريباً قوانين تمنع

ممارسة أي نشاط سياسي باسم الاسلام. ورغم ذلك يُعتَرف رسمياً بحزب النهضة الاسلامية في كل من طاجيكستان واوزبكستان. وتحوّل هذا الحزب في طاجيكستان الى قوة سياسية مهمة، رغم انه لم يجد الفرصة الكافية كي يتحول الى قوة اقليمية فاعلة.

يشبه حزب النهضة الاسلامية من حيث الايديولوجية والعضوية، الاخوان المسلمين في مصر، والجماعة الاسلامية في باكستان. ولا يتحدث عن الثورة الاسلامية في ايران بشيء سوى الزعماء الطاجيك لهذا الحزب. وقد اتخذت بعض الاحزاب والتنظيمات الاسلامية عن جمهورية اذربايجان والتي تأسست في التسعينات، من الثورة الاسلامية الايرانية مثالاً لها(٢٦).

تأسست النهضة الاسلامية في اوزبكستان في أعقاب انفصالها عن حزب النهضة الاسلامية في الاتحاد السوفيتي عام ١٩٩١، ولم تصبح ذات دور مهم كما هو حال النهضة الاسلامية في طاجيكستان. والسبب في ضعف النهضة في اوزبكستان هو عدم سيطرتها على التجمع السياسي الاسلامي من جهة، وسياسة القمع التي تمارسها الحكومة من جهة اخرى. ولذلك لجأت الى اخفاء نشاطاتها.

نسبت الحكومة حادثة اغتيال رئيس الجمهورية كريموف في ١٦ شباط ١٩٩٩، الى المتطرفين المسلمين، والأعضاء السابقين في حزب النهضة الاسلامية، وجمعية باي نمنغاني وطاهر يولداش. وطرحت النهضة الاسلامية الاوزبكستانية نفسها كتهديد عسكري لحكومات آسيا الوسطى، في أعقاب العمليات العسكرية في قرقيزيا،واوزبكستان في صيف ١٩٩٩ و٢٠٠٠(٢٧).

حزب النهضة الاسلامية المتأثر بأفكار المودودي وحسن البنا وغيرهما، كان يخشى ان تتغلب الوطنية على الهوية الاسلامية فيحالة حصول الجمهوريات على الاستقلال، ويرى ان يظل المسلمون الذين لازالوا ضمن البلاد الروسية كالتاتار وسكان القفقاس الشمالي، على شكل أقلية صغيرة ذات هوية منفصلة عن هوية الجمهوريات المسلمة، لذلك كان يدعو بعض اعضاء هذا الحزب للحفاظ على

الاتحاد السوفيتي(٢٨).

يمكن ان نشاهد بوضوح تأثيرالثورة الاسلامية الايرانية في كتابات الفرع الطاجيكي لحزب النهضة الاسلامية، وفي شعارات ووجهات نظر نشطائه. كما نلاحظ تأثر مطبوعات هذا الفرع بالمفكرين المسلمين الايرانيين مثل الشهيد مطهري. ويبث تلفزيون الدولة الائتلافية ذو الاتجاه الوطني ـ الديني، الافلام والأخبار والبرامج التعليمية التي سبق أن بُثت من تلفزيون ايران(٢٩).

يبرز بشكل واضح دور القوى الغربية والمتحالفين معها من دول المنطقة كتركيا واسرائيل، في الحيلولة دون تقارب هذه البلدان والتحامها مع ايران. وسعت البلدان الغربية ـ لا سيما أمريكا ـ لتسليط الضوء على تركيا ـ في مقابل ايران ـ كنموذج او مثال للتنمية في منطقة آسيا الوسطى. وحال هذا الأمر ـ اضافةً للأرضية الداخلية القوية ـ دون قبول الحكومات في تلك الجمهوريات للنموذج السياسي الايراني، والاقبال على النموذج العلماني التركي.

هوامش الفصل السادس:

١ ـ ايرا أم. لابيدوس، تاريخ المجتمعات الاسلامية، ترجمة علي بختياري زاده، طهران، اطلاعات، ٢٠٠٢، ص ١٠٨٤ ـ ١٠٨٦.

٢ ـ نفس المصدر.

٣ ـ لمزيد من المعلومات حول نهضة الجديدية في تاتارستان، راجع:

Edvard Lazzerinti, "Ethnicity and the Uses of History: The Case ofVolga Tatars and Jadidism", Central Asian Survey, voi., 1, no. 213, 1982, pp. 61 - 69.

دلارام عليم آوا، سيد اكبر أعظم خجايوف، «تاريخ النهضة الجديدية في تركستان في مطلع القرن العشرين»، فصلية دراسات آسيا الوسطى والقفقاس، السنة ٦، العدد ٢٠ (شتاء ١٩٩٧، ص ٣٠.

٤ ـ لمزيد من المعلومات حول غاسبرينسكي، راجع:

Adeeb Khalid, The Politics of Cultural Reform, Jadidsm in CentralAsia, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998, p. 80.

كذلك للاطلاع على افكار عبد الرؤوف فطرت وأحمد مخدوم، راجع:

Sarfaraz Khan Muslim REformist: Political Thought" Rivivalists,Modernists and Freewill, London and New York" Routledge Curzon, 2003, p. 52.

٥ ـ الهة كولائي، «حركة التجديدية الاسلامية في آسيا الوسطى»، مجلة كلية الحقوق والعلوم السياسية، طهران، جامعة طهران، ربيع ١٩٩٨، العدد ٤٩ ـ ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩

6 - Adeeb Khalid, op.cit. pp. 80 - 84.

7 - Rim Guilfanov, "Jadidism, The Tatar Approach to Reforming Islam", in Referl Website, May 6, 2004.

٨ ـ نفس المصدر، ص ٣١.

9 - Sarfaraz Khan, op.cit., p. 93.

١٠ ـ دلارام عليم آوا، سيد اكبر اعظم خجايوف، سابق، ص ٣٢.

١١ ـ نفس المصدر، ص ٣٣.

12 - Ibid., pp. 114 - 154.

١٣ ـ نفس المصدر، ص ٣٧.

١٤ ـ نفس المصدر، ص ٣٨؛ ايضاً راجع:

Adeeb Khalid, op.cit. pp. 155 - 183.

15 - Ibid., 245 - 279.

16 - Ghonchen Tazmini, "The Islamic Revival in Central Asia: a potent force or a misconceptions", central Asian survey, 2001, voi. 20, no. 1, p. 64.

17 - Glenda Fraser, "Basmachi - I", Central Asian Survey, voi. G. no. 1. 1987, p. 19.

١٨ ـ زكي ولدي طوغان، قيام الباسمجية، ترجمة علي كاتبي، طهران، مؤسسة دائرة المعارف الاسلامية، ١٩٨٩، ص ١٩. ايضاً راجع:

Ibid., p. 35.

١٩ ـ موسوعة عالم الاسلام، تحت اشراف غلام علي حداد عادل، طهران، مؤسسة دائرة المعارف الاسلامية، ج ١، «باسماجيان، قيام»؛ مايكل ريوكين، حكومة موسكو وقضية مسلمي آسيا الوسطى، ترجمة محمود رمضان زاده، مشهد، ١٩٨٧، ص ٥٦ ـ ٥٨. ايضاً راجع:

Glenda Fraser, op.cit. p. 61.

20 - Glenda Fraser, "Basmachi - II", Central Asia Survey, voi. 6. no. 2, 1987, pp. 7 - 42.

٢١ ـ ايرا أم. لابيدوس، سابق، ص ١١١٧ ـ ١١١٨.

22 - Choncheh Tazmini, op.cit., pp. 66 - 67.

٢٣ ـ هلن كارير دانكوس، «الاسلام وروسيا»، نقلاً عن صحيفة همشهري، ٢٠٠٣/٣/٢.

٢٤ ـ غوندن بيكر، «الاسلام في آسيا الوسطى: اسطورة ام حقيقة»، فصلية آسيا الوسطى والقفقاس، الدورة ٣، السنة ٢، العدد ٣٣، خريف ١٩٩٨، ص ٨٥ ـ ٨٦.

25 - See" Igor Lipovsky, "The Awakening of Central Asian Survey",Middle Eastern Studies, 1996, voi. 32, no. 3.

٢٦ ـ اليوية روا، «السياسة الخارجية لحزب النهضة الاسلامية في آسيا الوسطى»، فصلية «نهضت»، السنة ٢، العدد ٨، شتاء، ٢٠٠١، ص ٦٢ ـ ٦٤.

٢٧ ـ اسوانته كورنل ـ رجين اسبكتور، «العسكرية الاسلامية في آسيا الوسطى: تعريف التهديد»، فصلية آسيا الوسطى والقفقاس، العدد ٣٧، ربيع ٢٠٠٢، ص ١٣٧؛ اليوية روا، سابق، ص ٨٠ ـ ٨١.

28 - See: Ertan Efejil and Leonard Aiston, "Iran's Interests in CentralAsia: a Center - Polary Assessment", Central Asian Survey, 2001, voi. 20, no. 3.

٢٩ ـ اليويه روا، سابق، ص ٧٣.

الفصل السابع

الصحوة الاسلامية في جنوب شرقي آسيا

انتقل الاسلام في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي وكذلك خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر، من الهند وشبه جزيرة العرب الى شبه جزيرة ملايو والأرخبيل الاندونيسي. ثم امتد خلال القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر بواسطة التجار والمتصوفة لاسيما من جنوب الهند، الى سائر ارجاء جنوب شرق آسيا، بدءاً من ملايو وسومطرة وجاوة، وانتهاءً بالفلبين(١).

واصلت الحكومات والنخب السياسية في تلك المناطق، حكمها بعد اعتناقها للدين الجديد، وعملت على نشره، فأدى هذا العامل الى دخول المزيد من العناصر غير الاسلامية، الى الحضارة الاسلامية في هذه المنطقة(٢). لذلك تقوم الحضارة الاسلامية في جنوب شرقي آسيا على الثقافة المحلية. وتتميز كل ثقافة محلية في تلك الحضارة، بعقائدها الدينية وملامحها الفنية الخاصة(٣).

دخول الاستعمار وتأثيره على المنطقة

احتل البرتغاليون مالاكا عام ١٥١١م، وجزر ملوك عام ١٥٢٢، مما ادى الى

حدوث معارك بينهم وبين المسلمين

وفي القرن السابع عشر دخل الهولنديون الى ميدان التجارة في هذه المنطقة. فتعاظم في أعقاب ذلك القتال بين المسلمين والبرتغاليين. وفي عام ١٦٤١م استولى الهولنديون على مالاكا، فنجحوا في انهاء الوجود البرتغالي في المنطقة، وسيطروا على الدول الاسلامية فيها. وتمكن الهولنديون حتى اواسط القرن الثامن عشر في الاستيلاء على جزر الهند الشرقية والسيطرة على تجارة التوابل في المنطقة(٤).

مع وجود السلطة التجارية الهولندية في المنطقة، بقيت القيم الاسلامية حتى القرن التاسع عشر اساساً للهوية الثقافية للمنطقة. وظهرت في كل منطقة من مناطق جنوب شرق آسيا ـ مثل ملايو، ومينانغ كابايو، وجاوة ـ مجتمعات اسلامية خاصة، شبيهة بالمجتمعات الاسلامية الاخرى من جهة، ولديها ملامحها الخاصة من جهة اخرى(٥).

تزامن تأسيس المجتمعات الاسلامية مع دخول الاستعمار الى المنطقة، وعمل الاستعمار على تغيير بنية هذه المجتمعات وظهورها في أشكال جديدة. في عام ١٨١٩ احتلت القوات البريطانية مضيق مالاكا، وأسست قاعدة جديدة في السنغال، فأخذت تظهر في ملايو امبراطورية متحدة بشكل تدريجي. ونجحت الحكومة الهولندية كذلك ان تستولي حتى عام ١٩١١، على جميع جزر الهند الشرقية وتحكمها تحت كيان الأرخبيل الاندونيسي الموحد(٦).

لم يكن مسلمو تلك المنطقة على ثقافة واحدة، وكان لديهم العديد من القوميات واللغات. وفي اواخر القرن التاسع عشر نجح الهولنديون والبريطانيون في ايجاد تغييرات أساسية في حياة سكان هذه المنطقة على الصعيدين السياسي والاقتصادي. وفي هذه الفترة بالذات، انتفض الوطنيون والاسلاميون ضد التدخلات الأجنبية في بلادهم.

في ماليزيا واندونيسيا، أبدت المؤسسات المستقلة عن المؤسسات الحكومية، ردة فعل أشد تجاه التغييرات السياسية والاجتماعية. وكان علماء الدين التقليديون،

والمتصوفة، والنخب السياسية السابقة، والمثقفون الجدد، والاصلاحيون المسلمون، والزعماء العسكريون المتطرفون، يدّعون ان المجتمعات الاندونيسية والماليزية ستكون من نصيبهم في المستقبل.

هبّ الوطنيون العلمانيون، والشيوعيون، والتقليديون الاسلاميون، والحركات الاسلامية الاصلاحية، لمعارضة السلطة الهولندية والبريطانية، مع الصراع فيما بينها لتحديد شكل المجتمعات الاندونيسية والماليزية.

هولندا ـ على العكس من بريطانيا ـ فرضت نظام الاشراف المباشر على اندونيسيا، وعينت على جاوة حاكماً هولندياً. كما فرضت عليهما نظاماً اقتصادياً استعمارياً.

نشطت الحكومة الهولندية كذلك في تأسيس مدارس جديدة في اندونيسيا. وكانت اول مدرسة هولندية هناك، شيدت عام ١٨٤٨ لتعليم الاندونيسيين كيفية ادارة المؤسسات الحكوميه.

ادى هذا اللون من السياسة الاندونيسية الى ظهور طبقة من الاخصائيين في شؤون الطب، والهندسة، والحقوق، والتعليم، ولفيف من الموظفين الحكوميين.

ظهور هذه الطبقات الجديدة وتصاعد حدة الاستياء الجماهيري في ملايو، واندونيسيا، مهّد لظهور عملية احياء الفكر العقائدي والسياسي في هذه المنطقة خلال مطلع القرن العشرين. وظهرت آنذاك مشاريع وبرامج تقوم على الافكار الوطنية العلمانية، والاشتراكية، والاسلام، تطالب جميعها بايجاد حياة حضارية حديثة ومستقلة في كل من ملايو واندونيسيا.

كانت النزعة الوطنية، موضع اهتمام البيروقراطيين، والمثقفين، وكذلك الفلاحين في جاوة. فيما اقبل الجامعيون والعمال على الفكر الشيوعي لأنه كان يرفع لواء الدفاع عن مصالح الطبقات الكادحة. بينما كان نفوذ الاصلاحية الاسلامية واضحاً بين الطبقات المتوسطة في المدن، وعلى الكثير من القرى، لاسيما قرى الجزر النائية.

وسار علماء الدين في القرى وأتباعهم الذين يشكل المزارعـون اغـلبيتهم، نهـجاً اسلامياً محافظاً(٧).

١ ـ الصحوة الاسلامية في اندونيسيا

اول ردة فعل تجاه الاحـتلال الهـولندي وزوال حكـم الأشراف، كـانت قـد صدرت عن المسلمين. فمـنذ ترسخ اقدام سلالة ماتارام (Mataram) في جـاوة، فى بداية القرن السابع عشر، انقسمت طبقة الأشراف والأغـنياء الى قسـمين همـا: البريائيون وهم الأشراف والأغنياء المتمسكون بالقيم التقليدية، والكيائيون وهم الأشراف المـتدينون. وقـد انجـذبت الطـبقة الاولى نحـو الحكـومة الاسـتعمارية الهولندية، فيما ظل الكيائيون، الممثلين المستقلين الوحيدين للمجتمع في جاوة. وقد اخذوا يتزايدون من حيث العدد، والنفوذ، والمكانة.

كانت الزيارات التي يقوم بها مسلمو ملايو واندونيسيا الى الديار المقدسة لأداء مناسك الحج والقيام ببعض الدراسات الاسلامية، ادت الى وقوفهم على الأفكار الاصلاحية ورفعت مستوى وعيهم وادراكهم لهويتهم الاسـلامية، وعـلموا مـن خلالها بمعارضة المسلمين في العالم للاستعمار الاوربي. ولذلك كان الحجاج حـينما يعودون من مكة الى ديارهم، يحملون معهم فكرة اصلاح الحياة الدينية وتـقوية البعد الديني في حياتهم، وتحرير المسلمين من الوهن والتهاون، والعزم على تحقيق الاستقلال السياسي لبلادهم(٨).

مقاومة المزارعين للاستعمار الهولندي بدأت بمعارك جـاوة (١٨٢٥ ـ ١٨٣٠) بزعامة الأمير ديبانيغارا(٩) (Dipanegara). وكانت معارضة الكيائيين والمزارعـين امراً عادياً في منطقة بانتن (Banten) بجاوة. وكانت هذه المنطقة خلال الأربعينات والخمسينات ميداناً لظهور عملية الصحوة الاسلامية، التي كان من افرازاتها: أداء مناسك الحج، وتأسيس المدارس الدينية، والانتماء الى الفرق والجمعيات الدينية.

الطريقة القادرية التي كان معظم أعضائها من الكيائيين، كانت تعمل على تعزيز

العلاقات بين الزعماء الدينيين وأتباعهم. وكانت تؤكدعلى التطبيق الدقيق لتعاليم القرآن، وتدعو الى نمط مهذّب للاسلام، وتربط بين حركة الاحياء الديني والوقوف بوجه الأجانب والمستعمرين.

من الامور التي كانت تلفت النظر في منطقة بانتن آنذاك، انتظار ظهور المهدي. فقد كان هناك مبلغون ودعاة لهذه الفكرة يتجولون في سائر المناطق ويقولون بأنّ علائم نهاية العالم قد ظهرت وانّ المهدي على ابواب الظهور، فكانوا يثيرون عواطف الناس وحماسهم(١٠).

عملية الصحوة الاسلامية ادت الى ظهور أجواء تعبّر عن المعارضة الشديدة لسلطة الاجانب والتنصل من طبقة الأشراف الفاسدة والتي انتهت بانتفاضة المزارعين الكبرى عام ١٨٨٨، والتي استطاع الهولنديون قمعها واخمادها في نهاية المطاف. ومن مظاهر المعارضة الاخرى: حركة بادري (Padri) في مينانغ كابايو، وحرب بانجرماسين (Banjermasin) في كاليمانتان، وحروب اتشه خلال الفترة ١٨٧١ ـ ١٩٠٨(١١).

الحكومة الهولندية التي كانت ترى في الكيائيين المسلمين أخطر معارضيها وتعتبر سفرهم لأداء مناسك الحج المحرك الاول على المعارضة، سعت للاتحاد مع البريائيين المحليين والزعماء التقليديين، والحد من السفر الى الديار المقدسة. ولكن حروب اتشة الطويلة وانتفاضة بانتن الواسعة، اجبرت الهولنديين على اعادة النظر في سياستهم. فسعوا خلال هذه المرحلة الى الفصل بين الاسلام كدين والاسلام كايديولوجية سياسية، واعطاء مزيد من الحرية للمسلمين الذين استسلموا للسلطة الهولندية(١٢).

كانت للمقاومة الاسلامية التي خاضها الكيائيون والمزارعون، جذور في التركيبة التقليدية للمجتمع الاندونيسي، ولكن الوطنية في اندونيسيا كانت ناشئة من ردة فعل البريائيين ضد التسلط الهولندي في مطلع القرن التاسع عشر. وكانت اولى بوادر ردة الفعل البريائية، عبارة عن المطالبة باحياء الثقافات المحليه. وقد

اتحد البريائيون فيما بينهم متأثرين بالحركات الوطنية التي ظهرت في الصين والهند. وظهرت حينذاك ايضاً أشكال جديدة من النشاطات الدينية والاجتماعية والسياسية في موانئ سومطرة، وجاوة، وملايو، متأثرة بردة فعل التجار ازاء القوى الاستعمارية، وحركة الاصلاح الناجمة بفعل الاحتكاك بمكة والقاهرة. وكانت سنغافورة التي يسيطر عليها الانجليز قد تحولت بسبب المضايقات الهولندية، الى ميناء مهم لنقل الحجاج الاندونيسيين، ومركز اساسي للاصلاح والتجديد(١٣).

كان لاقامة بعض العرب في سنغافورة والذين كانوا يعملون في مجال نقل الحجاج بشكل غير رسمي الى مكة، دور كبير في عملية الاصلاح تلك، وكانوا من اتباع الطريقتين النقشبندية والقادرية. وكان الشيخ محمد طاهر (١٨٦٧ ـ ١٩٥٧) الذي تلقى دراسته في مكة وعلى معرفة بأفكار الشيخ محمد عبده، يصدر صحيفة «الامام»في سنغافورة والتي كانت تهدف الى ايقاف المسلمين على ضرورة التربية والتعلّم.

كان الشيخ يؤكد في صحيفته على انّ غروب شمس الاسلام انما كان بسبب عدم الاهتمام بالشريعة الالهية وعدم الأخذ بالقرآن والحديث. وكانت تلك الصحيفة تؤكد على أهمية استخدام العقل في القضايا الدينية، وتوجه الانتقاد الى بعض الطقوس الدينية في المجتمع(١٤).

اتسعت حركة الاصلاح الوطني الى سائر المناطق الاخرى عن طريق التجارة، والتعليم(١٥). وظهرت خلال الفترة (١٩٠٥ ـ ١٩١٢) عدة حركات اسلامية أهمها جمعية «محمدية» التي اسسها كيائي حاجي أحمد دهلان. وكان هذا الاخير قد درس في مكة، ومتأثراً بمحمد عبده ورشيد رضا وغيرهما، وسعى للقيام باصلاح ديني في اندونيسيا ولذلك أسس جمعية «محمدية» التي تعتقد انّ القرآن والحديث النبوي، هما المصدر الوحيد الذي يمكن الوثوق به والاستناد اليه. وتؤمن بالاجتهاد الجديد، وتعارض التقليد الذي يؤكد عليه العلماء(١٦).

سعت جمعية «محمدية» كثيراً لتأسيس المدارس الدينية الحديثة فبينما كانت

المدارس الدينية التقليدية تمارس تدريس المتون الدينية القديمة والعرفان، راحت المدارس التي اسستها هذه الجمعية، تدرس اصول الدين الاسلامي، والعربية، والهولندية، والعلوم الجديده. وحاولت هذه الجمعية ان توفق بين القيم الاسلامية والمتطلبات التعليمية والاجتماعية. وأسست حتى عام ١٩٢٩ نحو ٦٤ مدرسة في المناطق القروية، وعدة كليات لاعداد المعلمين، والعديد من المكتبات، ودور الأيتام، والمستوصفات، والمستشفيات، ودور المساكين، وغيرها.

وفي عام ١٩٢٢، اسست جمعية محمدية فرعاً نسوياً لها باسم «عائشة»، راح يؤكد على أهمية المرآة كأم. كما اسست حزب الوطن لتنظيم نشاطات الشباب(١٧).

في عام ١٩٢٣، اسس بعض التجار، نهضة الاتحاد الاسلامي (Persatuan Islam) في جاوة بزعامة الحاج زمان، والحاج محمد يونس. وكانت هذه النهضة تعمل على توعية المسلمين لأداء مناسك الحج بالطريقة الصحيحة، ورعاية الشريعة الاسلامية.

هذه النهضة كانت تؤمن انّ بالامكان التوفيق بين تعاليم القرآن والحديث وبين الظروف الجديدة، طبقاً لرأي الأشخاص المؤهلين. وهبّت لمعارضة الطقوس الدينية السائدة في اندونيسيا كاستخدام التعاويذ والسحر لمعالجة المرضى. كما عبّرت عن معارضتها للصوفية، والعروض التمثيلية الاندونيسية التقليدية. وكانت تعارض العلمانية ايضاً وترفع شعار ايجاد مجتمع اسلامي من خلال الاستعانة بالاصول الاسلامية الأصيلة.

اسست هذه النهضة الكليات لتخريج الدعاة والمبلغين الدينيين، وأصدرت مجلة، (Pembela Islam) ونشرت العديد من المقالات الدينية باللغات المتداولة في اندونيسيا. وشكلت عدة فرق تعليمية لتعليم الفرائض الدينية للمسلمين(١٨).

ثم أخذت عملية الاحياء الديني وتعليم العلوم الاسلامية، أبعاداً سياسية. فتأسست في عام ١٩١١ جمعية التعليم الاسلامي على يد الحاج سمن هودي في

جاوة الوسطى وذلك لمجابهة التجار الصينيين ونشاط المبشرين النصارى، ثم تغير اسمها في عام ١٩١٢ الى (Sarekat Islam)، على يد عمر سعيد توكروامينوتو (Tjokroaminoto) فأصبحت اعظم حركة سياسية اندونيسية. فكانت تطالب بتحسين الاوضاع الزراعية، وزيادة الدعم الحكومي للتربية والتعليم، والغاء امتيازات الاقطاعيين، وتحسين ظروف الانتخابات. وأقبل على هذه الحركة علماء الدين، والقرويون، والمزارعون، فضلاً عن الطبقة المتوسطة، وسكان المدن. وباتت شريحة كبيرة من الفلاحين تؤمن انّ «سركت اسلام»، انما هي حركة تحمل رسالة المهدي المنجي العادل(١٩).

يعد الشيخ أحمد الخطيب (١٨٥٥ ـ ١٩١٦)، أحد المسلمين المصلحين خلال تلك الفترة. وكان قد تتلمذ في مكة، واطلع على افكار محمد عبده، فربّى حين عودته الى وطنه جيلاً جديداً من العلماء السومطريين الشباب. فانبرى هذا الجيل الجديد لتأسيس مدارس جديدة، واصدار صحف ومجلات جديدة، وايجاد حركات ومؤسسات للدعوة للدين الاسلامي(٢٠).

في المدارس الاصلاحية، كانت تتدرَّس مناهج التعليم الديني الى جانب دروس التاريخ، والجغرافيا، والرياضيات، وغيرها من الدروس الجديدة. وتأسست في الثلاثينات، ٣٩ مدرسة اصلاحية في سومطرة كان يتلقى التعليم فيها نحو ١٧ ألف طالب(٢١).

أثار تأسيس عدة حركات اسلامية في اندونيسيا التي تؤكد على الاصلاحات الدينية، وتحديث التعليم، والنشاطات السياسية، معارضة العلماء التقليديين، وأجبرتهم على تأسيس حركات لمجابهة الاصلاحيين.

في عام ١٩٢١، تأسس اتحاد علماء مينانغ كابايو، ثم تأسست في عام ١٩٢٦ نهضة علماء جاوة التي كانت تدعم الاصول التقليدية الدينية، وتؤكد على شريعة الاسلام، وآداب المتصوفة. وكانت تعارض الاصلاحات وتؤيد العمل على اساس الاسلام التقليدي.

ورغم ذلك ادى استخدام اساليب جديدة في العمل السياسي من قبل هذه النهضة، الى إحداث تحول عميق في بنية المجتمع الاسلامي التقليدي في جاوة(٢٢).

كان التباين في اندونيسيا بين الاسلام التقليدي والأشكال الجديدة للاسلام، كبيراً جداً. فكان التقليديون يعتقدون انّ العالم ثابت لا يتغير، بينما كان الاصلاحيون يؤمنون بعالم متغير. كما كان التقليديون يتصورون الدين ظاهرة سحرية وعرفانية، وينزعون نحو أداء المناسك الاسلامية والقبول الانفعالي للواقعية. وكان الاصلاحيون يهدفون الى زج الأفراد في الميدان الاجتماعي. وقد استخدموا أنماطاً تنظيمية وتعليمية غربية من اجل تحقيق أهدافهم. كما استخدموا اللغات المحلية وسعوا لادخال الاسلام الى التركيبة الاجتماعية الاندونيسية بواسطة المطبوعات.

منذ العشرينات تأسست في اندونيسيا عدة أحزاب وطنية واسلامية، قدمت نهجاً سياسياً وعقائدئياً مختلفاً للمجتمعات المدنية والقروية. وانقسم حزب «سركت اسلام» الذي كان حركة سياسية جماهيرية معارضة للسلطة الهولندية في اندونيسيا، على نفسه تدريجياً بفعل بعض الاختلافات الايديولوجية ونمو الجناح الاشتراكي فيه. كما فقد هذا الحزب نفوذه وتأثيره بين المزارعين، بعد تعاظم معارضة «نهضة العلماء» له. واتخذ في نهاية العشرينات منهجاً وطنياً، وغيرّ اسمه الى «حزب الاتحاد الاسلامي الاندونيسي»[1] (٢٣).

ادى هذا الموقف للحزب الى اصطدامه مع حركة «محمدية» التي مالت الى التعاون مع الحكومة بينما كانت ذات نشاطات تعليمية وتبليغية في بداية أمرها. ولذلك خيّرت هذه الحركة اعضاءها المنتمين الى «سركت اسلام» ايضاً، بين البقاء معها، أو مع الحزب الآخر.

كانت الحركات الاسلامية تصنّف خلال الثلاثينات الى حركات دينية متطرفة،

---

(1) Parti Sarket Islam Indonesia.

وحركات اصلاحية، وحركات محافظة. وكـان الاسـلاميون الاصـلاحيون غـير السياسيين، افضل وضعاً من غيرهم(٢٤).

مع فقدان الحركات الاسلامية لدورها السياسي، وقـع زمـام المـبادرة في يـد الفصائل والأحزاب الوطنية. ومع تشكيل الحزب القومي الاندونيسي عام ١٩٢٧، طرح أحمد سوكارنو الذي تحول الى داعية لاتحاد اندونيسيا واستقلالها، العلمانية كطريقة للحل في هذا البلد. ووصف الاسلام بأنه دين فردي وليس بوسعه ان يؤثر في السياسة الوطنية(٢٥).

استعانت الحكومة الهولندية باسلوب القـمع لمجـابهة نشـاط المـعارضين، كـما حاولت الاستحواذ على نظام التربية والتعليم في أعقاب اصدارها لقرارات التعليم في ١٩٠٥ و ١٩٢٥. وتنص هذا القرارات على ضرورة الحـصول عـلى اذن مـن الامراء المحليين في تدريس العلوم الاسلامية، وحينما لم تنفع تلكالقرارات في الحد من التيار الاسلامي، أعلنت السلطة الهولندية في عام ١٩٤٠، منع اجراء وتشكيل الاجتماعات السياسية(٢٦).

أدت السياسة التي اتخذتها حكومة هولندا، ومنافسة الوطـنيين، الى تـصاعد النشاط السياسي للمسلمين الاندونيسيين التي استمرت منذ الحرب العالمية الثانية حتى عام ١٩٥٥. وبينما كانت حركة «محمدية» تؤكد على الاصلاحات الأخلاقية والتعليمية، كان اتحاد مسلمي انـدونيسيا[1] الذي تأسس عـام ١٩٣٠، يخـوض كفاحاً ضد الامبريالية والرأسمالية، ويطالب بـاستقلال انـدونيسيا، ويـعتبر هـذا الاستقلال مقدمة للرخاء الاقتصادي، وضرورياً للـقيام بـالاصلاحات الديـنية. وكانت الاحزاب الاسلامية الاندونيسية تطالب انذاك بتأسيس حكومة بـرلمانية يؤلف المسلمون ٦٠٪ منها، مع ايجاد وزارة باسم وزارة الشؤون الاسلامية(٢٧).

احتلال اندونيسيا من قبل اليابان خلال الفترة ١٩٤٢ ـ ١٩٤٥، ادى الى تعزيز

(1) Persatuan Muslimin Indonesia.

معنويات المسلمين. وقام اليابانيون بالحد من سلطة طبقة الأشراف، والسيطرة على الحركات الاسلامية، وحلّ الكثير من الأحزاب السياسية، عدا حركة محمدية، ونهضة العلماء.

قام اليابانيون بتأسيس حزب «ماشومي» (Masjumi) عام ١٩٤٣، في محاولة لتوحيد جميع الحركات الاسلامية والتنسيق فيما بينها، ثم أوجدت عن طريق هذا الحزب جهازاً ادارياً دينياً يعمل كقناة للاتصال بين الحكومة المركزية والقرى. فظهر بهذه الطريقة ائتلاف مؤلف من التجار المسلمين، والمزارعين المسلمين الأغنياء، والعلماء القرويين، من اجل التنسيق والتعاون مع اليابان(٢٨).

لقد عملت اليابان على زيادة نفوذ المسلمين وتقوية قرارهم السياسي من خلال منحهم المناصب التنفيذية والعسكرية، فازداد عدد حماة النشاطات السياسية ذات المنحى الاسلامي. وحينما هُزمت اليابان عام ١٩٤٥، تمهد الطريق لاستقلال اندونيسيا الذي اعلنه سوركانو في ١٧ آب ١٩٤٥.ولم يتحقق الاستقلال الحقيقي إلّا بعد خمس سنوات من النضال. وحاولت هولندا من خلال دعم كل من بريطانيا واستراليا، السيطرة على اندونيسيا ثانية، لكنها تعرضت لضغوط سياسية من قبل الامم المتحدة وضغط عسكري من قبل الجيش الاندونيسي، مما اضطرها للاعتراف باستقلال اندونيسيا في عام ١٩٥٠(٢٩).

تشكلت الحكومة الاندونيسية الجديدة من خلال ائتلاف مؤلَّف من الاحزاب الاسلامية والاحزاب الوطنية كحزب ماشومي، ونهضة العلماء، والحزب القومي الاندونيسي، والحزب الشيوعي الاندونيسي. ورغم التطور الذي حققه المسلمون في الحقل السياسي، لكنهم لم يكونوا بالمستوى الذي يساعدهم على السيطرة على اندونيسيا بشكل كامل. ولوحظ أخذ وجهات نظرهم بنظر الاعتبار الى حد ما في الدستور والمؤسسات الجمهورية الجديدة.

كان المسلمون التقليديون يطالبون بتأسيس حكومة اسلامية معظم وزرائها من المسلمين، وتأسيس برلمان لدراسة القوانين ومدى انطباقها مع الشريعة الاسلامية.

اما الاصلاحيون فكانوا يطالبون بحكومة منسجمة مع الشريعة الاسلامية.

الوطنيون والقوميون كانوا يؤمنون بمبادئ بانشاسيلا (Pancasila) الخمسة وهي: الايمان بالله، والقومية، وحب ايجاد مجتمع غير ديني، والعدالة الاجتماعية. ويؤكدون على ايجاد مجتمع غير ديني. ورغم ذلك صرّح الدستور الاندونيسي بتأسيس وزارة الدين لتلبية مطالب المسلمين.

كان الهدف من تأسيس الوزارة الاشراف على الشؤون الدينية كالزواج، والطلاق، وادارة الموقوفات والمساجد، وشؤون الحج وما الى ذلك. وكان مكتب التعليم الديني في تلك الوزارة يدير المدارس الدينية تحت حماية الدولة. اما مكتب الإعلام الديني فيها فكان ينشر ويصدر الكتب والكراريس التوعوية. وكانت المحاكم الشرعية تُدار من قبل مكتب العدالة الدينية(٣٠).

كان المسلمون القاطنون في الجزر النائية يرفضون التصالح والمساومة، ويؤكدون على مواصلة النهج الكفاحي حتى تحقيق حكومة اسلامية، وكانت الفصائل الاسلامية في جزر سولاوسي وكاليمانتان، تطالب بالتأسيس الفوري لنظام حكم اسلامي.

تُعد حركة دار السلام، من اهم الحركات الاسلامية المتمردة التي تأسست على يد كارتو سويرجو الذي يُعد من الناشطين الاسلاميين القدامى. وكان قد أسس منظمة «حزب الله» ومؤسسة «الصفة» لاعداد المسلمين ثقافياً وعسكرياً. وكان منتمياً الى حزب ماشومي لكنه اعتزل هذا الحزب عام ١٩٤٨، ورفض وقف إطلاق النار بين اندونيسيا والقوات الهولندية في «رنويل»، واتخذ قرار الاستمرار في النضال. ثم قام بعد فترة بتأسيس حكومة مؤقتة باسم الحكومة الاسلامية الاندونيسية والتي عُرِفت بدار الاسلام، وأعلن نفسه إماماً عليها. وقال بأنّ هذه الحكومة قائمة على أساس تعاليم القرآن، وانها من حيث المعيار الحقوقي عبارة عن حكومة جمهورية ذات برلمان منتخب من قبل الإمام. واستمرار الكفاح المسلح لتلك الحكومة ضد هولندا، ثم ضد جمهورية اندونيسيا، الى ان قُضي عليها عام

١٩٦٢(٣١).

القضاء على دار الاسلام، حوّل الصرع حول تحديد الهوية السياسية لاندونيسيا الى صراع حول السلطة السياسية. وأدت انتخابات عام ١٩٥٥ الى ايجاد ارتباط عميق بين القوى العقائدية والاجتماعية الاندونيسية وبين ماضيها. وكانت نتائج تلك الانتخابات ليست في صالح المسلمين الساعين الى تأسيس حكومة اسلامية. ولم تحصل الاحزاب الاسلامية في تلك الانتخابات سوى على ٥و٤٢٪ من الأصوات(٣٢).

في أعقاب فشل المسلمين في تأسيس حكومة اسلامية، سيطر سوكارنو والجيش على الاوضاع في هذا البلد. وحاول سوكارنو في عام ١٩٥٧ التخلي عن النظام البرلماني وإحلال نظام ديمقراطي ارشادي[1].

وعبر قادة الجيش في جزيرتي سومطرة وسولاوسي، وكذلك زعماء حزب ماشومي، عن رفضهم للديمقراطية الارشادية، وأسسوا حكومة ثورية للجمهورية الاندونيسية لكنها لم تفعل أي شيء. وصدر قرار بحل حزب ماشومي عام ١٩٦٠، وزُجَّ بزعمائه في السجن. غير انّ نهضة العلماء احتفظت بعلاقة جيدة مع سوكارنو. وكانت هذه النهضة قد تخلت عن هدفها في تأسيس حكومة اسلامية، في مقابل حصولها على الإشراف على وزارة الدين وحفظ مكانتها السياسية في المناطق القروية بجزيرة جاوة(٣٣).

قام الشيوعيون في اندونيسيا بمحاولة انقلابية فاشلة عام ١٩٦٥، مما أدى الى وقوع حرب داخلية ومقتل عدد كبير من الشيوعيين. وحينذاك اطاح الجنرال سوهارتو بالرئيس سوكارنو وأمسك بزمام الامور في عام ١٩٦٦، وشكل حكومة عسكرية جديدة(٣٤).

اكدت حكومة سوهارتو على مبادئ بانتشاسيلا، وتابع النهج الثقافي الذي كان

---

(1) Guided Democracy.

يسير عليه سوكارنو، وأخذ يشرف عن كثب على الحركات والأحزاب الاسلامية.

وعارض الجيش الأندونيسي إعادة حزب ماشومي، ورفض المشروع الايديولوجي الاسلامي. فكان الجيش يؤمن انّ الاسلام العنيف يُقحم الشؤون الدينية في السياسة، ويؤدي الى إحداث الفرقة بين أبناء الشعب، ويحول دون إعادة بناء البلد.

على صعيد آخر، أدى إصرار المسلمين على تطبيق منشور جاكارتا الذي أُعدّ عام ١٩٤٥ والذي يولي اهمية خاصة للاسلام، وكذلك تأكيدهم على إجراء التعاليم الاسلامية، الى بعث القلق لدى الجيش من احتمال سيطرة المسلمين على ادارة شؤون البلاد. ورغم ذلك سمح سوهارتو عام ١٩٦٨ بتأسيس حزب المسلمين الاندونيسيين، بشرط ألا يشترك في لجنته التنفيذية اي فرد من زعماء حزب ماشومي. وأخضع سوهارتو في عام ١٩٦٩، المركز الاسلامي الاندونيسي للدعوة، لإشرافه، للحد من نفوذ اللجان التبليغية الاسلامية المستقلة(٣٥).

الى جانب ذلك، تعرضت الهوية الثقافية والسياسية لمسلمي جاوة الى التحدي من قبل الفرق العرفانية وذلك في أعقاب تزايد أهمية وتأثير هذه الفرق التي تُعرف بالكباتينان (Kebatinan). وكانت هذه الفرق تدَّعي أنَّها دين قائم بذاته مثل الديانات الاخرى كالاسلام، والنصرانية، والهندوسية، وتسعى لايجاد دين قومي جديد.

وكان التبشير بالمسيحية يمثل خطراً آخر على المسلمين. وكانت الكنيسة تقوم بتأسيس المدارس والمستشفيات والمستوصفات، رغم منعها قانونياً من ممارسة دور التبشير(٣٦).

صفوة القول هي انّ الحركات الاسلامية الاندونيسية كانت قوية وفاعلة رغم كافة العوائق السياسية والثقافية. وكانت وزارة التربية والتعليم الاندونيسية ناجحة في نشر تعليم العلوم الاسلامية والآثار الاسلامية. وقد وُضع تعليم الشؤون الدينية ضمن المناهج الدراسية لجميع المدارس الحكومية، وأصبح الدرس الديني منذ عام

١٩٦٠ والى يومنا هذا، جزءاً من الدروس الاجبارية في الكليات والجامعات.

وفي أعقاب انتصار الثورة الاسلامية الايـرانـية، سـعت حكـومة سـوهارتو لإضعاف الأحزاب والفصائل الاسلامية بعد ازدياد مخاوفه من تصاعد مـعارضة المسلمين لسياسته العلمانية(٣٧).

أبدى المسلمون ردود فعل مختلفة ازاء حكومتي سوكارنو وسـوهارتو، والتي منها الإحجام عن مزاولة أي نشاط سياسي والسعي لايجاد مجتمع اسلامي عـن طريق النشاطات الدينية والاخلاقية والاجتماعية. ففي عام ١٩٦٣ تأسست منظمة ديوان الدعوة الاسلامية الاندونيسية، لبلورة النشـاطات الاعـلامية للـمسلمين، فحظيت بدعم حزب «محمدية» واعضاء حزب ماشومي السابقين. كذلك ظهر الى الوجود مؤتمر علماء اتشه بهدف تعليم العبادات بشكل صحيح واجـراء التـعاليم الاسلامية في قضايا من قبيل الأسرة والعمل. وكانت اهداف تلك التنظيمات: نشر القيم الاسلامية بين الشعب الاندونيسي، وتـعزيز الاخـوة الاسـلامية، وتحـويل المسلمين الى اعضاء ملتزمين وفاعلين في المجتمع(٣٨).

يمكن ان نرى المسلمين عموماً هذا اليـوم ضـمن مجـموعتين: الاولى لازالت تمارس النشاط السياسي، والثانية قد انسجمت مع علمانية المجتمع والدولة، فراحت تنظر الى الاسلام كدين فردي. ولازال المسلمون في انـدونيسيا يـتابعون تـطبيق السياسة الاسلامية من خلال وزارة الدين وسائر المؤسسـات المعنية.

٢ ـ الصحوة الاسلامية في ماليزيا

في مطلع القرن العشرين قررت بريطانيا تأسيس حكومة متمركزة في مـلايو من أجل ترسيخ وجودها هناك. ولذلك سعت لايجاد نظام إقتصادي رأسمالي على أساس الصناعات الزراعية والمعادن. فحوّلت ملايو حتى عام ١٩١٠ الى مصدّرة للمواد الاولية والمعادن، كما هو حال الهند. وخلّفت هذه التغييرات آثاراً عـميقة على المؤسسـات الدينية والعـلاقة مـا بـين حكـومات هـذه المـنطقة والفـصائل

الاسلامية.

الى ما قبل السيطرة البريطانية، كان علماء الاسلام، هم الممثلون للاسلام، فيما كان للسلاطين دور محدود في تطبيق الشريعة الاسلامية رغم انهم كانوا مظهراً للماهية الاسلامية للمجتمع في هذا البلد. وكان علماء الدين نشطين في تعليم الاسلام، ومراسم الزواج، ويراجعهم الناس في المسائل العبادية(٣٩).

التسلط البريطاني على ملايو، ادى الى تغيير هذا النظام بشكل تدريجي. وعملت بريطانيا على انتزاع نفوذ وامتيازات السلاطين في شتى المجالات عدا الشؤون الدينية والثقافية. ولذلك سعى السلاطين للاستحواذ على المؤسسات الدينية، وفرض سيطرتهم على البعد الديني لحياة القرويين(٤٠).

في عام ١٩١٥ تأسس المجلس الديني لادارة المحاكم الدينية، والمساجد القروية. وقام هذا المجلس في السنوات التالية بدعم تعليم الانجليزية، والعربية، ولغة الملايو. فاستطاعت حكومات شبه جزيرة ملايو الإمساك بزمام الشؤون الحقوقية، والتعليمية، والعبادية، والمالية، والاسلامية للمسلمين. ويُعد هذا الأمر عاملاً مهماً في الحفاظ على الثبات السياسي حتى الخمسينات، وأدى الى اتخاذ اتجاه محافظ شديد ازاء الامور الاسلامية(٤١).

التغييرات التي طرأت بتوجيه من بريطانيا، وكذلك التحولات التي افرزتها التنمية الاقتصادية، ادى الى إثارة حركة كايومودا، التي كانت حركة اصلاحية تجديدية. ونشط خلال هذه المرحلة التجار وطلاب الجامعات القرويون ضد صلاحيات الأئمة المحليين، والمتصوفة، وسيطرة الحكومة على الشؤون الاسلامية. فكان تصاعد نشاط حركة كايومودا بمثابة مشكلة كبيرة للحكومات والنخب الاسلامية القروية. وكانت هذه الحركة بدأت نشاطها السياسي في الثلاثينات ولذلك بادرت حكومات بعض الولايات الى إيقاف مطبوعات هذه الحركة او إخضاعها لمراقبة مستمرة، كما جعلت تدريس العلوم الاسلامية منوطاً باستحصال إذن من السلاطين(٤٢).

خلال العشرينات والثلاثينات وقع زمام المبادرة بيد القوميين العلمانيين. فقام أبناء ارستقراطيي ملايو الذين تخرج معظمهم من الجامعات البريطانية، بتأسيس جمعيات تطالب بالدفاع عن سكان ملايو بعد تزايد نفوذ الصينيين(٤٣).

في أعقاب الحرب العالمية الثانية ونظراً لانتقال السلطة من بريطانيا الى ارستقراطيي ملايو وتأسيس بلد مستقل تحت إشراف النخب التقليدية، حدثت تغييرات عميقة في حياة ملايو السياسية.

في عام ١٩٤٦ قررت بريطانيا تأسيس اتحاد يضم ولايات ملايو وسنغافورة، ومالاكا، وبنانغ، لكنها رجعت عن رأيها بعد معارضة أعيان ملايو وأشرافها. ثم قررت في عام ١٩٤٨ تأسيس اتحاد ملايو، فعارض الحزب الشيوعي ذلك، وكان معظم أعضائه من العمال الصينيين.

في نهاية المطاف، ظهرت ماليزيا الى الوجود في عام ١٩٥٧ بدعم من رجال السياسة في ملايو، والتجار الصينيين، والمثقفين الهنود، وكان تونكو عبد الرحمن اول رئيس لهذا البلد الجديد. وأقر الدستور الماليزي انّ الاسلام هو الدين الرسمي للبلاد، كما اعترف بالحرية الدينية ايضاً(٤٤).

يتمتع الاسلام في ماليزيا (ملايو سابقاً) بدور خاص في سياسة الحكومة. وكان الدين قد حظي باهتمام ولايات ملايو، وكان لمعظم الولايات وزارة تعنى بالشؤون الدينية، والتي كان من بينها تأسيس المساجد، واجراء القوانين، وجمع الخمس والزكاة. وكانت المدارس التي فيها طلبة مسلمون، ملزمة بتدريس العلوم الاسلامية.

رغم الرابطة القريبة بين حكومات ولايات ملايو والاسلام، اتسعت معارضة الفصائل الاسلامية للحكومة في ولايتي كلانتان، وترنغانو (Trengganu)، وتحول الحزب الاسلامي «بان ـ ملايو»، الى داعية لمعاداة الصينيين والهنود، وتأسيس حكومة اسلامية.

حطّم هذا الحزب في عام ١٩٥٩، ائتلاف «اتحاد كلانتان وترنغانو»، وسيطر على المؤسسات الاسلامية، وسعى الى تقوية ودعم مكاتب القضاة ورجال الإفتاء(٤٥).

حينما شاهدت المنظمة الوطنية لملايو المتحدة التي كانت ترى نفسها ملزمة بالدفاع عن مصالح المسلمين، النجاحات التي حققها حزب «بان ـ ملايو»، سعت لتعزيز مكانتها الاجتماعية بالاعتماد على الزعماء الدينيين. وكان هذا الحزب يطالب بسيطرة قومية الملايو على سائر الأعراق والأقليات، فيما كانت تلك المنظمة تسعى للاتحاد مع الأعراق الصينية والهندية. ولذلك اختل توازن القوى في ماليزيا عام ١٩٦٩، وحصلت فيها تمردات واضطرابات(٤٦).

في اعقاب انتخابات عام ١٩٦٩، أمسكت بزمام الامور حكومة جديدة. وعقدت الجبهة الوطنية الجديدة المؤلفة من القوى المحافظة، العزم على إعادة توازن القوى بين شتى التنظيمات والجمعيات، واكتساب ثقة القومية الملايوية(٤٧).

هذه السياسة أثارت اعتراض المسلمين من جديد. فعدّل حزب بان ملايو مواقفه السياسية المتشددة ودخل الى الميدان بإسم جديد هو الحزب الاسلامي. وأدى هذا التعديل في موقف الحزب الى تعزيز دور الحركات التبليغة والتعليمية. وحينما رأى الطلبة الذين ترعرع معظمهم في ظل النظام العلماني، الفساد المتزايد في المجتمع، ادركوا ضرورة إجراء الاصلاحات الاسلامية. وأخذوا يشتركون في اجتماعات الوعظ والخطابة ويؤكدون على لزوم مراعاة الزي الاسلامي، والاسترشاد بالقرآن، والعمل بالمبادئ الخلقية(٤٨).

إحياء المشاعر الاسلامية، ادى الى ظهور ثلاثة فصائل كبيرة:

١ ـ جمعية الشباب الملايوي المسلم[1]، بزعامة انور ابراهيم. وكانت تدعو الى قيام اصلاحات فردية من اجل انطباق الأعمال الفردية مع القرآن الكريم، والى

(1) Malay Muslim Youth League.

قيام اصلاحات اجتماعية من اجل ايجاد نظام اجتماعي اسلامي. وكانت تهدف كذلك الى أسلمة الأفراد، والأسر، والحكومة، والشباب الماليزي.

٢ ـ دار الأرقم، وكانت تدافع عن تأسيس التعاونيات، وتأسيس المصانع، والمستوصفات، والمدارس الاسلامية، وتؤكد على استقلال البلاد زراعياً وصناعياً. وكان هدفها إقامة حياة على اساس تعاليم القرآن والتقاليد العربية، والتي من بينها فصل الرجل عن المرأة.

٣ ـ منظمة «تبليغي جماعت»، وهي امتداد لمنظمة هندية تحمل نفس الاسم، وكانت تستقطب الخريجين والمثقفين.

هذه الفصائل الثلاثة، تُعد اصولية من حيث الجانب الديني، واصلاحية من حيث الجانب السياسي. وكانت تمارس نشاطها في مجتمع كان الاصرار فيه على مراعاة المصالح الاسلامية يؤدي الى اختلال التوازن القائم في المجتمع(٤٩).

انتصار الثورة الاسلامية وتأسيس حكومة دينية في ايران، كان ذا تأثير على ماليزيا، ومحفزاً على إحياء الاسلام في هذا البلد. فالمسلمون الماليزيون الذين فقدوا ثقتهم بالشرق والغرب، تجسّد أمام اعينهم نموذج جديد بعد انتصار الثورة الاسلامية. لذلك تفاعل الماليزيون مع نداء ايجاد حكومة اسلامية على اساس اصول العدالة وحماية المستضعفين، وكذلك رعاية الشؤون الاسلامية في المجتمع كالزي الاسلامي وايجاد المدارس المنفصلة في ايران(٥٠).

سعت الحكومة الماليزية بزعامة المنظمة الوطنية للملايو المتحدة، لربط الحركات التبليغية والإعلامية بها. واعتبرت بعض التيارات الاسلامية، هذه السياسية في صالح المصالح الاسلامية، بينما طالبت تيارات اخرى بالتطبيق الكامل للتعاليم الاسلامية.

على هذا الضوء، فالوضع السياسي الراهن للحكومة الماليزية متأرجح بين تقريب الملايويين أو الحفاظ على التعاون مع الصينيين. وكلما اكدت هذه الحكومة

على ضرورة مراعاة الاصول والأحكام الاسلامية، كلما حظيت بدعم اكبر من المسلمين، وإثارة سخط غير المسلمين والأقليات الاخرى. وعلى هذا الضوء ايضاً تأرجح وضع الحركات الاعلامية والتعليمية المسلمة بين مواصلة النضال او التعاون مع الحكومة(٥١).

رغم تحديد الكفاح السياسي للمسلمين في ماليزيا ـ كما هو الحال في اندونيسيا ـ ورغم اقتصار نشاطاتهم على النشاطات ذات الطابع الإعلامي والتعليمي، لكنّ الحركات الاسلامية هناك وسّعت نشاطاتها الاسلامية وأخذت تطالب بسياسة اسلامية واضحة المعالم، هادفةً الى ايقاظ المسلمين ومزيد من العمل بتعاليم الاسلام.

٣ ـ الصحوة الاسلامية في الفلبين

دخل الاسلام الى الفلبين ـ لاسيا مناطقها الجنوبية ـ خلال القرنين الميلاديين الرابع عشر والخامس عشر كما هو حال العديد من مناطق جنوب شرقي آسيا. فأسس المسلمون آنذاك دول سولو (Sulu)، وماغوندانو (Maguindanao)، ولانو (Lanao). وأصبح الوضع صعباً على المسلمين حينما دخل الاستعمار الاسباني الى المنطقة. ووقف المسلمون بوجه ذلك الاستعمار حتى عام ١٨٩٨ ولم يستسلموا له. ففوض الاسبان شؤون هذا البلد الى امريكا خلال هذا العام. واستخدم الامريكان سياسة الشدة واللين في تعاملهم مع المسلمين فاستطاعوا بهذا الاسلوب، توحيد جميع جزر تلك المنطقة تحت إسم الفلبين(٥٢).

في عام ١٩٤٦ اعترفت أمريكا باستقلال الفلبين. وحاولت الحكومة المركزية في الفلبين ـ وعلى غرار أمريكا ـ إخضاع المسلمين، فلم تحقق سوى نجاح ضئيل.

مسلمو الفلبين الذين يقطن معظمهم في جزر ميندناناو جنوبي البلاد، يعانون من الفقر والحرمان.

خلال الفترة التي اعقبت الاستقلال، شجعت الحكومة الفلبينية المسيحيين على

الهجرة الى مناطق المسلمين، الأمر الذي أثار قلق المسلمين واعتراضهم(٥٣).

المجزرة التي ارتُكبت بحق الجنود المسلمين في آذار عام ١٩٦٨ والمعروفة بمجزرة جبيدة (Jabidah)، والعنف الطائفي الذي حدث عام ١٩٧١ وقُتل فيه عدد كبير من المسلمين على يد النصارى(٥٤)، وفرض الحكومة العسكرية من قبل ماركوس، رئيس جمهورية الفلبين آنذاك، وغيرها، من بين العوامل التي ادت الى تأسيس الجبهة الوطنية لتحرير مورو بزعامة نورميسواري (Nur Misuari)، والتي رفعت لواء ايجاد دولة اسلامية مستقلة تطبّق فيها الإحكام والقوانين الاسلامية(٥٥).

بعد فترة من الحرب، تدخلت منظمة المؤتمر الاسلامي والدول الاسلامية لاسيما ليبيا، فأدى ذلك الى توقيع الجانبين على معاهدة للسلام في طرابلس الليبية عام ١٩٧٦، يُمنح بموجبها حكم ذاتي للمسلمين في جنوب الفلبين يمتد الى ١٣ ولاية. ولكنّ حكومة ماركوس لم تف بالتزاماتها، فاشتعلت الحرب من جديد(٥٦).

في اعقاب انتصار الثورة الاسلامية الايرانية، هبّت ايران لتقديم الدعم المعنوي لمسلمي مورو، مما شجعهم على الصمود في مجابهة الحكومة الفلبينية. ولكنّ جبهة التحرير الوطنية تعرضت لصراع داخلي، فانفصلت عنها الجبهة الاسلامية لتحرير مورو بزعامة هاشم سلامت. فكانت هذه الجبهة الجديدة، اصولية وذات نزعة وهابية، ومدعومة من قبل السعودية.

في عام ١٩٩٥ أجرت رئيسة الجمهورية الجديدة كورازون اكوينو (Corazon Aquino) وطبقاً للدستور الجديد، استفتاء في مناطق المسلمين، لم توافق فيه سوى ٤ ولايات من مجموع ١٣ ولاية على الحكم الذاتي للمسلمين. فرفضت الجبهتان السابقتان نتيجة الاستفتاء تلك وطعنتا فيها، وقررتا الاستمرار في النهج النضالي.

وتمّ في عهد الرئيس فيدل راموس (Fidel Ramos)، وبعد اربعة اعوام من المداولات بين الحكومة الفلبينية والجبهة الوطنية لتحرير مورو، التوقيع على معاهدة للسلام في عام ١٩٩٦.

طبقاً للمعاهدة الجديدة، ينبغي ايجاد مؤسسات مؤقتة تعمل على تطوير وتحسين اوضاع المناطق المسلمة بما فيها ميناداناو. وتم طبقاً لهذه المعاهدة ايضاً اجراء استفتاء في عام ٢٠٠١، فلم يحصل مرشحو جبهة التحرير الوطنية على أصوات مهمة. وأجرت هذه الجبهة تغييراً في كادرها القيادي، فحلّ الدكتور فاروق حسين محل نور ميسواري، مما دفع بالأخير الى اعلان الكفاح المسلح ضد الحكومة من جديد(٥٧). وهرب ميسواري في نهاية الأمر الى ماليزيا، فاعتُقل فيها وسُلِّم للسلطات الفلبينية(٥٨).

اما الجبهة الاسلامية لتحرير مورو فقد اتخذت مواقف أشد ازاء الحكومة، وعملت على تأسيس حكومة اسلامية، وخطت بعض الخطوات العملية في هذا الاتجاه، وجاهدت للاكتفاء ذاتياً على الصعيد الاقتصادي من اجل بلوغ هدفها.

في أعقاب مجابهات عسكرية متعددة بين قوات هذه الجبهة والحكومة، والتي كانت أشدها تلك التي وقعت عام ٢٠٠٠، دخل الجانبان في مفاوضات اسفرت عن التوقيع في طرابلس على معاهدة سلام جديدة في آب ٢٠٠١(٥٩).

٤ ـ الصحوة الاسلامية في تايلند

اعتنق التايلنديون الدين الاسلامي في القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي. لكن الاسلام لم يحظ بالأهمية في هذا البلد إلّا في القرن السابع عشر. ففي هذا القرن وصل الى ايوديا عاصمة سيام (تايلند الراهنة)، تاجران ايرانيان شقيقان هما الشيخ أحمد القمي، والشيخ سعيد القمي.

نجح الشيخ أحمد القمي في الدخول الى بلاط الملك التايلندي، الامر الذي ادى الى انتشار الاسلام بشكل سريع في هذا البلد، بحيث سمح ناراي الكبير (١٦٥٦ ـ ١٦٨٨) بتشييد مسجد في ايوديا رغم القيود التي كان يفرضها على سفراء ومبعوثي البلدان الاسلامية ونشاطاتهم الدينية. وظهرت في تايلند عدة سلطنات اسلامية حتى عام ١٧٦٧ مثل ليغورة التي تدعى اليوم ناخون سي تامارات (Nakhon Si

(Tammarat، وجاياس التي تدعى اليوم جايا، وغراهي التي تدعى اليوم سورات ـ ذاني (Surat - Thani). ثم ألحقت الحكومة التايلندية جميع هذه السلطنات بسلطنة سيام(٦٠).

في مطلع القرن العشرين وقع مسلمو تايلند تحت تأثير حركة الاصلاح الاسلامي، لاسيما أفكار محمد عبده. وخلال هذه الفترة هبّ أحمد وهاب ـ الاصلاحي الاسلامي الذي تعلم في مكة واطلع على افكار محمد عبده ورشيد رضا ـ الى نشر أفكاره. وكان قد نُفي من اندونيسيا الى تايلند عام ١٩٢٦، نظراً لنشاطاته السياسية في قالب حركة المحمدية ضد الاستعمار الهولندي. واستقطب في تايلند الكثير من الأتباع، وأسس حركة «أنصار السنّة» التي بادرت الى نشر أفكار وهاب وأتباعه بين المسلمين المثقفين في تايلند، فكان لذلك تأثير كبير على المسلمين. وحمل ابراهيم القريشي أفكار وهاب خلال الخمسينات وحتى الثمانينات، وألّف في القضايا الدينية، وثقافة الاسلام وتاريخه، وترجم القرآن وبعض الكتب الدينية الى اللغة التائية(٦١).

أدت الحركة الاصلاحية الى حدوث انقسام في المجتمع المسلم التايلندي وذلك لتمسك القرويين بالأفكار التقليدية، بينما كان سكان المدن من أنصار الاصلاح، حيث كان المثقفون يمثلون قاعدة ذلك الاصلاح.

كان الاصلاحيون يؤكدون على الاجتهاد والعقل في مقابل التقليد. ويعتبرون اسلام عامة الناس ابرز نموذج على انحطاط وتخلف التقليد الاسلامي الناشئ عن الادراك غير الصحيح للعقائد والأفكار الاسلامية الأصيلة، ويسعون لتحرير الشعائر الاسلامية من الشرك والاوهام. أخذ الاصلاحيون يحققون نجاحاً في مساعيهم، ويحدون من تأثير الاسلام التقليدي في المناطق القروية(٦٢).

خلال الستينات ازدادت ضغوط الحكومة التايلندية على مسلمي جبهة تحرير بتاني. وفي عام ١٩٦٨ تأسست منظمة تحرير بتاني المتحدة. وكانت هاتان الجبهتان تهدفان الى استقلال الولايات المسلمة الأربع في جنوب تايلند باستخدام حرب

العصابات(٦٣).

خلال السبعينات والثمانينات امتدت حركة الصحوة الاسلامية الى تايلند، فظهرت حركات وتنظيمات تحررية واستقلالية اخرى في هذا البلد. واقبل المسلمون التايلنديون لاسيما الشباب، على الانضواء تحت لواء تنظيم «الدعوة». وكان زعماء هذا التنظيم يصفونه بأنه إصلاحي وغير سياسي، فيما كانت السلطة التايلندية تصفه بأنه حركة تثير التفرقة، ولذلك سعت للسيطرة عليه.

كانت «الدعوة» تسعى لنشر القيم وإقامة المؤسسات الاسلامية في ظرف كانت تنحدر فيه المجتمعات نحو العلمانية بسرعة. وكانت تلك الحركة مدعومة من قبل الدول الاسلامية، لاسيما ليبيا(٦٤).

٥ ـ الصحوة الاسلامية في بروناي

تبدأ كتابة تاريخ بروناي منذ نهاية القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر الميلادي. وطبقاً للتاريخ الشفهي، فقد اعتنق سكان هذه المنطقة الاسلام خلال القرن الرابع عشر او مطلع القرن الخامس عشر بعد أن عيّن السلطان جهور أحد زعمائها سلطاناً عليها(٦٥).

كان اوانغ ألاك بيتور (Awang Alak Betoar)، المؤسس لسلطنة بروناي الحالية. وكان سلطاناً غير مسلم في بادئ الأمر، ثم اسلم وأطلق على نفسه إسم «محمد». ويُقال ان حكم السلطان محمد بدأ منذ عام ١٤٠٥ م (٦٦).

بدأ العصر الذهبي في تاريخ بروناي بعد انتشار الاسلام فيها، حيث اصبح عاملاً مهماً من عوامل قوتها وتطورها، ووسّع رقعتها ووحدها بحيث حوّلها الى امبراطورية تشمل جزيرة بورنيو وجزر شرق ماليزيا(٦٧).

مالت امبراطورية بروناي الى الضعف في أعقاب دخول الاستعمارين الهولندي والانجليزي الى المنطقة. وتخلّى حكام بروناي خلال القرن التاسع عشر عن جزء

من بلادهم لبريطانيا بشكل تدريجي حتى تقلصت الى المساحة التي هي عليها في هذا اليوم. وفي عام ١٨٨٨ اصبحت بروناي تحت حماية بريطانيا بسبب المشاكل والاختلافات الداخلية واعتداءات جيرانها والدول الاوربية الاستعمارية(٦٨).

وفي عام ١٩٠٦ عيّنت الحكومة البريطانية عليها حاكماً بريطانياً فانتزعت من المسؤولين المحليين جميع الصلاحيات عدا الشؤون الدينية(٦٩). وتمّ تطبيق القوانين المدنية والجنائية البريطانية. بل وشرّع البريطانيون القوانين التي عُرِفت بالقوانين المحمدية التي تعنى بقضايا المسلمين الخاصة كالزواج والطلاق، والتي لا تنطبق في كثير من الأحوال مع القوانين والأحكام الاسلامية(٧٠).

كان للسلطة البريطانية في بروناي تأثير كبير على جميع الأبعاد الفردية والاجتماعية لهذا البلد. ورغم ان بريطانيا لم يكن لها الحق بالتدخل في الشؤون الاجتماعية والدينية لهذا البلد طبقاً لمعاهدة الحماية، لكنها كانت تتدخل من الناحية العملية في جميع الشؤون وشتى الأبعاد.

من اهم الآثار التي تركها البريطانيون على التاريخ الاسلامي لبروناي، كان تغيير النظام التقليدي للتعليم الديني وادارة الشؤون الدينية. فأخرج النظام الجديد المعنيين بالشؤون الدينية من حالة الاستقلال وحوّلهم الى موظفين يتقاضون رواتب من الحكومة. والموارد الشرعية الوحيدة التي أُنيطت بالحكومة المحلية، كانت قضايا الزواج والطلاق وحل الاختلافات الناشبة بين الزوج والزوجة، والتعليم الديني.

في ردة فعل من الحكام المسلمين على النظام القضائي البريطاني، قاموا بترقية قاضي محكمة الشرع الذي يسمونه تونان إمام (Tunan Imam) الى منصب «هين». وفي المقابل قام البريطانيون بتقليص دائرة صلاحيات هذا القاضي الى حد كبير، بينما جعلوا القضايا القضائية الجادة من نصيب قضائهم(٧١). ورغم ذلك كله لم تتأثر الشؤون الدينية والمناسك التقليدية بالاستعمار كثيراً، واتسع الاسلام وازدهر بشكل عملي في حياة مسلمي بروناي.

في كانون الاول ١٩٤١، هاجمت اليابان هذا البلد، وظلت مستولية عليه حتى عام ١٩٤٥. وفي هذا العام أمر سلطان بروناي آنذاك ويدعى عمر علي سيف الدين، بتأسيس شورى الشريعة برئاسته وعضوية عشرة آخرين. فكانت تلك الشورى مقدمة لايجاد مؤسسة للامور الدينية والحياتية عام ١٩٤٥، ومجلس لشؤون المسلمين الدينية عام ١٩٥٥.

حينما انتهى الغزو الياباني لبروناي، اصبح الحاكم البريطاني لولاية ساراواك (Sarawak)، مندوباً بريطانياً سامياً على بروناي في عام ١٩٤٨، وظل في هذا المنصب حتى عام ١٩٥٩، حيث تمت كتابة أول دستور في بروناي(٧٢).

في كانون الاول عام ١٩٦٢ حدث تمرد واسع في بروناي واجزاء من ساراواك وبروناي الشمالية. وكان المحرض على ذلك التمرد جبهة تحرير بروناي الشمالية بزعامة الشيخ احمد الأزاهري، كما حظي بدعم الحزب الاشتراكي البروناني[1]. وأسس المتمردون حكومة كاليمنتان الشمالية الثورية. وأعلنت حكومة بروناي حالة الطوارئ وتم قمع التمرد والقضاء عليه بمساعدة القوات الانجليزية المرابطة في سنغافورة فلجأ الأزاهري الى ملايو. وفي أعقاب ذلك قرر السلطان عمر علي سيف الدين الثالث ـ ملك بروناي ـ عدم الانضمام الى اتحاد ملايو. كما لم يُسمح للأحزاب الاشتراكية بالمساهمة بالحكم في بروناي(٧٣).

في عام ١٩٦٧ تنحى سيف الدين عن السلطة لولده حسن البلقية. وفي عام ١٩٧١ مُنحت بروناي الحكم الذاتي ثم حصلت على استقلالها في عام ١٩٨٤، وتم الإعلان خلال ذلك عن بقائها الى الأبد كبلد ملكي مستقل ديمقراطي مسلم(٧٤).

في عام ١٩٨٥ تأسس الحزب الديمقراطي الوطني البروناني[2] الذي أعلن عن وفائه للسلطان، وإقامة سياساته على اساس الاسلام، وعدم السماح لغير المسلمين

---

(1) Parti Rakyat Brunei.

(2) Parti Kebangaan Demokratic Brunei)PKD).

بالانتماء اليه.

في عام ١٩٨٨ طالب هذا الحزب السلطان بالتنحي عن رئاسة الحكومة وإنهاء حالة الطوارئ التي عاشتها البلاد على مدى ٢٦ عاماً. فدفع ذلك بالسلطان حسن البلقية لإصدار حكم بحلّ ذلك الحزب.

في عام ١٩٩٠ شجعت الحكومة الشعب على الموافقة على نظام الملكية الاسلامية في ملايو[1] كايديولوجية رسمية للدولة، فأدى هذا الأمر الى تأكيد اكبر على الاسلام والمناسك الاسلامية وسنّ قوانين من قبيل تحريم الخمر والمخدرات في بروناي. وأُعلن في عام ١٩٩٢ عن منع إدخال الكحول الى هذا البلد. وفي عام ١٩٩٣ تغيّر اسم بنك بروناي الوطني الى بنك بروناي الاسلامي، وسنّت قوانين مصرفية اسلامية(٧٥).

على العموم، كان الاهتمام بالاسلام في بروناي، ينصب على الجانب السياسي منه. ورغم عدم امتلاك الحركات الاسلامية المتطرفة لموقع مهم في هذا البلد، إلّا ان اسس حياة الشعب فيه، تقوم على الاصول والمبادئ الاسلامية.

(1) Melayu Islam Beraja / Malay Islamic Monarchy.

هوامش الفصل السابع:

١ ـ ام. سي. ريكلفس، تاريخ اندونيسيا الجديد، ترجمة عبد العظيم هاشمي نيك، طهران، وزارة الخارجية، ١٩٩١، ص ٤ ـ ٨؛ برنارد ولك، تاريخ اندونيسيا، ترجمة ابو الفضل علي زاده طباطبائي، طهران، معهد العلوم الانسانية والدراسات الثقافية، ١٩٩٥، ص ١٣١ ـ ١٣٩.

2 - Sven Cederroth, "Indonesia and Malysia", Islam Qutsid the ArabWorld, eds. David Westertund, Ingrar Svanberg, Britian: Curzon Press, 1999, pp. 253 - 277.

٣ ـ ايرا أم. لابيدوس، تاريخ المجتمعات الاسلامية، ترجمة علي بختياري زاده، طهران، اطلاعات، ٢٠٠٢، ص ٦٦٤.

٤ ـ برنارد ولك، سابق. ايضاً، راجع:

Cederroth, op.cit. pp. 265 - 266.

٥ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: دليار نوير، الحركات الاسلامية الجديدة في اندونيسيا، ترجمة ايرج رزاقي ومحمد مهدي حيدر بور، مشهد، ١٩٩١؛ لابيدوس، سابق، ص ٦٧٣.

٦ ـ بهذا الشأن، راجع: برنارد ولك، سابق، لابيدوس، سابق، ص ٦٧٣.

٧ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٣١ ـ ١٠٣٣.

٨ ـ ريكلفس، سابق، ص ١٧٥ ـ ١٨٥.

٩ ـ برنارد ولك، سابق، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٥.

١٠ ـ ريكلفس، سابق، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٧.

١١ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٤٥.

١٢ ـ ولك، سابق، ص ٤٣٠ ـ ٤٣٣.

١٣ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٤٦.

١٤ ـ ريكلفس، سابق، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

١٥ ـ نفس المصدر، ص ٢٦٩.

١٦ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: دليار نوير، سابق.

١٧ ـ ريكلفس، سابق، ص ٢١٦ ـ ٢١٨.

١٨ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٥٠ ـ ١٠٥١.

19 - Nadir Tamara, "The Ummah: Rising to the Challenges withSpecial Reference to Indonesia", Mohammad Taib Osman, op.cit., pp.

357 - 362.

٢٠ ـ فرد ر. فون، العلاقات ما بين جنوب شرقي آسيا والشرق الأوسط، ترجمة محمود اسماعيل نيا، طهران، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٩٩٩، ص ٤٨؛ ايضاً، راجع: دليار نوير، سابق.

٢١ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٥٤.

22 - Cederroth, op.cit. pp. 257, 263 - 264.

23 - Tamara, op.cit., pp. 360 - 363.

٢٤ ـ ولك، سابق، ص ٤٦٨ ـ ٤٧٦.

25 - Cederroth, op.cit., p. 257.

٢٦ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٥٩.

٢٧ ـ نفس المصدر، ص ١٠٥٩ ـ ١٠٦٠.

28 - Rinhard Schutze, A Modern History of the Islamic WorldLondon, New York: I.B. Tauris Publisher, 2000, pp. 118 - 121.

٢٩ـ لمزيد من المعلومات، راجع:

George Mc Turnan Kahin, Nationalism and Revolution in Indonesia,Ithaca, London: Cornell University Press, 1970.

٣٠ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٦١ ـ ١٠٦٢.

٣١ـ ريكلفس، سابق، ص ٣٨٤.

٣٢ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٦٤ ـ ١٠٦٥.

33 - Schutze, op.cit., pp. 167 - 169.

٣٤ـ ريكلفس، سابق، ص ٤٤٨ ـ ٤٥٢.

35 - The Europa World Year Book, (40th Edition, London: GreshamPress, 1999, voi. 1, s.v. "Indonesia", p. 1764.

٣٦ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٧٠.

37 - Fred R. Vonder Mohden, "Malysian and Indonesian, IslamicMovements and the Iranian Connection", The Iranian Revolution ant Its Global Impact, ed. John L. Esposito (Miami: Florida International University Press, 1990, pp. 241 - 245.

٣٨ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٧١.

٣٩ـ نفس المصدر، ص ١٠٧٣ ـ ١٠٧٤.

٤٠ـ لمزيد من المعلومات، راجع:

Barbara Wastan Andaya; Leonard Y. Andaya, A History of Malysia,Hongkong, London: MC Millan, 1986.

٤١ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٧٥.

42 - Francis Loh Kok Wah and Khoo Boo Teik, Democracy andPractices Richmond (Britian): Curzon Press, 2002, pp. 80 - 82.

43 - Ibid., pp. 81 - 82.

44 - Barbara Wastan Andaya, op.cit., pp. 254 - 264.

45 - Encyclopedia of Islam, New Edition, s.v. "Parti Islam Se Malysia (PAS), (by A.J. Stokvol).

٤٦ ـ لمزيد من المعلومات، راجع:

Barbara Andaya Watsan, op,cit.

47 - R.S. Milne, Diane K. Mauzy, Malysian Politics Under Mahatir, London, New York: Routledge, 1999, p. 21.

٤٨ ـ لمزيد من المعلومات، راجع:

Francis Loth Koh Wah, Khoo Boo Teik, op.cit.

٤٩ ـ لابيدوس، سابق، ص ١٠٧٩ ـ ١٠٨٠.

٥٠ ـ بهزاد شاهنده، السياسة والحكم في جنوب شرقي آسيا، طهران، ١٩٩٥، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

٥١ ـ لمزيد من المعلومات، راجع:

R.S. Milne and Diane K. Mauzy, op.cit.

٥٢ ـ علي كتاني، الأقليات المسلمة في عالم اليوم، ترجمة محمد حسين آريا، طهران، امير كبير، ١٩٨٨، ص ١٦٩.

53 - Peter G. Gowing "Moros and Khaek: The Position of MuslimMisorities in the Philippines and Thailand", Reading on Islam in Southeast Asia, ed. Ahmad Ibrahim et. ai., Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, pp. 181 - 186.

٥٤ ـ احمد عبد الله «الحقيقة الغائبة عن مسلمي بانجسامورو في جنوب الفلبين»، المنار، العدد ٧، السنة ١٢، رمضان ١٤٠٧، مايس ١٩٨٧، ص ٥٧ ـ ٥٨.

٥٥ ـ محمد كاظم توكلي، مسلمو مورو: التاريخ الاجتماعي لمسلمي جنوب الفلبين، طهران، امير كبير، ١٩٨٣، ص ١٦٠ ـ ١٧٦.

٥٦ ـ لمزيد من المعلومات، راجع:

Samuel K. Tan, Internationalization of the Bangsamoro Strggle, thePhilippines, Quezon City: The University of the Philippines Press, 1993.

57 - "Misuari's Mew War, Phillipine Daily Inquirer, November 21, 2001.

58 - Philippine Head Line News online, May 2, 2002.

59 - "June 22, 2001 GRP - MILF Tripoli Agreement", Kalinaw Minanao Website: http: / www. mindanao. com / kalinaw / peace / grp - milf.htm.

٦٠ ـ احمد فدائي، «مسلمو تايلند»، مشكاة، العدد ٤٦، ربيع ١٩٩٥، ص ٧٢ ـ ٧٣.

61 - Raymond Scupin, "The Social Significance of the Hajj for ThaiMuslim", The Muslim World, :XXII, no. 1 (January 1982), pp. 26 -27.

٦٢ ـ موسوعة عالم الاسلام، تحت اشراف غلام علي حداد عادل، طهران، مؤسسة دائرة المعارف الاسلامية، ج ٦، ٢٠٠١، ذيل «تايلند، المسلمون» (مهدي كريمي).

٦٣ ـ نفس المصدر.

64 - John L. Esposito, Islamic Threat or Reality, New York, Oxford:Oxford University Press, 1992, pp. 11, 36.

65 - David Leake, s.v. "Brunei", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, ed. John L. Esposito, New York, Ixford: Oxford University Press, 1995, voi. 1, p. 232.

66 - Countries of the World and their Leaders (Year book), Detroit, 1992, voi. 1, p. 323.

٦٧ ـ علي جكيني، الاسلام في بروناي، طهران، نشر الهدى، ٢٠٠٠، ص ١٨ ـ ١٩.

68 - The Europa World Yearbook, London: Gresham Press, 40thEdition, 1999, voi. 1, p. 737.

69 - David Leake, op.cit., p. 232.

٧٠ـ علي جكيني، سابق، ص ١٢٧.

71 - See: M.S.H. Mc Arthur, Report on Brunei in 1904, OhioUniversity, Monographie International Studies, Southeast Asia, 1987.

٧٢ـ علي جكيني، سابق، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

73 - The Europa World Yearbook, 1999, voi. 1, p. 737.

٧٤ـ مرتضى أسعدي، عالم الاسلام، طهران، مركز النشر الجامعي، ج ١، ١٩٩٠، ص ٤١٥ـ٤١٦.

75 - Ibid.

الفصل الثامن

الصحوة الاسلامية في الغرب

لاريب في انّ وجود الاسلام في اوربا يعود الى فترة طويلة. فالمسلمون يعيشون في هذه القارة ويتجولون منذ ما يزيد عن الف عام، بل ومنذ بداية تاريخ الاسلام. فالأندلس التي تعد اليوم جزءاً من اوربا، تأسست فيها على يد المسلمين اروع الحضارات. كما انطلق الاسلام منذ القرن الخامس عشر الميلادي الى قلب اوربا. ولاشك في انّ جوانب من الحضارة الاسلامية أغنت التراث الفكري والفني الاوربي.

للأسف، انّ في اوربا من صوّر المسلمين امة بلا حضارة ولا ثقافة، ورسم للاسلام صورة قميئة اما للارتفاع بمعنويات الصليبيين أو لتبرير التوسعية الاستعمارية، او لاقناع الاوربيين بتفوقهم المعنوي. غير انّ تلك الصورة المشوّهة عن الاسلام والتي كانت سائدة في اوربا منذ القرن الثاني عشر وحتى القرن الرابع عشر الميلادي،كانت بسبب عقدة النقص التي كان يعاني منها الاوربيون.

رغم هذا كله، انطلق بعض الكتّاب في الفترة الأخيرة لاعتبار الاسلام الركيزة الثالثة في الحضارة الاوربية الى جانب الركيزتين اليونانية ـ الرومانية، واليهودية ـ

المسيحية، واكدوا على انّ الحضارة الاوربية مدينة للحضارة الاسلامية(١).

لابد من النظر الى الصحوة الاسلامية في الغرب بطريقة اخرى. فوضع الاسلام والمسلمين في الغرب، يختلف اختلافاً جوهرياً عما هو الحال في البلدان الاسلامية. فالبلد لا يُعدّ اسلامياً إلّا اذا كان المسلمون فيه أغلبية. اما الحياة في الغرب، فهي حياة خارج نطاق دار الاسلام. لذلك يختلف وضع الاسلام والمسلمين في البلدان التي يشكل فيها المسلمون اقليه. ولهذا يواجه هؤلاء المسلمون قضايا متباينة.

على العموم، دخل الاسلام الى اوربا والغرب، عن طريق الهجرة، عدا اوربا الشرقية ـ لاسيما البوسنة وألبانيا ـ حيث نجد المسلمين فيها، من السكان المحليين الذين أسلموا.لذلك كان وجود المسلمين في المناطق الاخرى من اوربا، نادراً الى ما قبل الحرب العالمية الثانية، ولم يكن إلّا في قالب بعض الوفود وممثليات البلدان الاسلامية، وبعض الشخصيات الاسلامية المتنورة كالسيد جمال الدين الأسد أبادي.

في امريكا، رغم انّ المسلمين الاوائل الذين دخلوا هذه القارة، كانوا على ما يبدو من بحارة السفن التي قادها كريستوفر كولمبس لاكتشاف تلك القارة، ولكن منذ ذلك الحين كان بين السود الذين حُملوا من افريقيا الى امريكا خلال تجارة العبيد، عدد من المسلمين أيضاً.

التنوع الواسع للمسلمين في اوربا من حيث الخلفية القومية، والمناطق التي انحدروا منها، واللغات التي يتحدثون بها، والخصوصيات الاجتماعية ـ الاقتصادية، والاتجاهات الدينية، وتاريخ الاستيطان، يجعل من العسير تقديم صورة عامة وشاملة للمسلمين في اوربا الغربية او في الغرب عموماً(٢).

لربما بالامكان تمييز أربع مجاميع تاريخية للمسلمين فياوربا هي:

١ ـ مسلمو شرقي اوربا من بقايا عصر الامبراطورية المغولية؛ ٢ ـ مسلمو شرقي اوربا من بقايا عصر الامبراطورية العثمانية، ويتواجدون في صربيا، والجبل

الأسود، والبوسنة والهرسك، وألبانيا، ومقدونيا، وبلغاريا، واليونان؛ ٣ ـ المسلمون المهاجرون الى اوربا وهم اما اصحاب اتجاهات اسلامية جهادية، او من غير الاسلاميين؛ ٤ ـ المسلمون الذين هربوا من يوغسلافيا السابقة خوفاً من سياسة التطهير العرقي(٣).

اضافة الى هؤلاء، لابد من الاشارة الى الاوربيين الذين اعتنقوا الاسلام خلال العقود الاخيرة والذين يتجاوز عددهم مئات الآلاف، وتركوا تأثيراً على اوربا يفوق عددهم بكثير.

بدأت هجرة المسلمين الى اوربا الغربية بأعداد كبيرة منذ الستينات. والتحقت بهؤلاء المهاجرين اعداد كبيرة من اسرهم لاسيما منذ السبعينات.وكان هؤلاء قلقين في بادئ الأمر ازاء الهوية الاسلامية للجيل الثاني، فحاولوا الحفاظ عليها بشتى السبل(٤)، ثم انطلقوا فيما بعد للدعوة للاسلام بدافع من الواجب الديني. لذلك شكلت الجهود لحفظ الهوية الاسلامية، وايجاد وتوسيع مجتمع الأقلية المسلمة، النواة المركزية للصحوة الاسلامية في الغرب.

على هذا الأساس، بدأت نشاطات واسعة من قبل المسلمين في الغرب في المجالات الثقافية والاجتماعية والسياسية، واتجه المسلمون لتشييد المساجد، والجمعيات الاسلامية، والدخول الى النظام السياسي في البلدان المضيفة، من اجل تحقيق الاهداف الاسلامية. ويدل اتساع هذه المؤسسات في الغرب على صحوة ويقظة الأقلية المسلمة هناك(٥).

رغم انّ ظهور المؤسسات الاسلامية في اوربا، كان برغبة من المسلمين انفسهم، ولكن لا يمكن كذلك تجاهل دور المنظمات الاسلامية الدولية التي تسعى للحصول على موطىء قدم بين المسلمين هناك. ومع ذلك لا ينبغي تصور انّ جميع الجمعيات والمؤسسات والمساجد الاسلامية فياوربا، مرتبطة بدولة أجنبية، كما هو حال تلك المؤسسات المرتبطة بوزارة الديانة التركية. اضف الى ذلك، انّ كثيراً من تلك الجمعيات والمؤسسات انبثقت من داخل تلك المجتمعات من اجل تلبية حاجاتها.

كما لا يخفى ان بعضها مرتبط ببعض الفصائل والكتل كالجماعة الاسلامية الباكستانيه(٦).

نظراً لما يتمتع به الغرب من اجواء مساعدة، لذلك اصبح مكاناً ملائماً لنشاط الناشطين والعاملين الاسلاميين. وتعود تلكالنشاطات الى زمان زعيم الصحوة الاسلامية الكبير السيد جمال الدين، ومن ثم الى اتباعه مثل محمد عبده. وكان السيد جمال الدين قد أصدر في اوربا مجلة «العروة الوثق» باللغة العربية عام ١٨٨٤، وذلك من اجل نشر الأفكار الاسلامية.ثم تواجد من بعده في الغرب، عدد كبير من الناشطين الاسلاميين.

سمح تزايد دخول بلدان الشرق الاوسط بسبب بيع البترول خلال الستينات والسبعينات، لعدد كبير من طلبة البلدان الاسلامية للدراسة في الجامعات الغربية. فأصبح هؤلاء الطلبة اهم قاعدة لانتشار الاسلام في الغرب بعد تأسيسهم للجمعيات والمؤسسات الاسلامية في اوربا وأمريكا.كما أدى القمع الذي مارسته الحكومات المستبدة في الدول الاسلامية، ضد الناشطين الاسلاميين ولاسيما طلبة الجامعات، الى ايجاد ردة فعل لدى الطلبة المسلمين في الخارج، ودفعتهم لممارسةأعمال جديدة مثل اقامة الندوات، واصدار الصحف كآفاق اسلامية[1]، والاتحاد وبعض المجلات كالاعلام الاسلامي، وتفعيل دور الجمعيات المحلية(٧).

بالنتيجة،اصبح الغرب ملجأ ومهداً لنمو واتساع كثير من المنظمات والحركات الاسلامية، التي تنتمي الى ايران، والجزائر، وتركيا، والعالم العربي، كجبهة الانقاذ الاسلامي فيالجزائر، وحزب الرفاه التركي بزعامة نجم الدين اربكان(٨).

العامل الآخر المؤثر في اتساع الاسلام والصحوة الاسلامية في الغرب، كان فشل التيارات السياسية الاجتماعية المنافسة للاسلام في الغرب. ففشل وانكسار حركات مثل تلك التي ظهرت على يد مارتن لوثر واليساريين في اوربا وامريكا،

---

(1) Islamic Horizons.

ادى الى الاقبال على الاسلام، حتى انّ بمقدورنا ملاحظة ذلك الاقبال بين سياسيين ومفكرين اوربيين معروفين مثل روجية غارودي، وتحولوا الى انشط المسلمين والدعاة للاسلام في اوربا.

الفراغ المعنوي الذي يعاني منه الغرب دفع بعدد كبير من المثقفين والمفكرين الغربيين لدراسة الاسلام، ومن ثم اعتناقه. وتكشف دراسة دور هؤلاء المسلمين في الغرب، عن انهم كان لديهم تأثير كبير على احقاق حقوق المسلمين في الغرب وتبلور المؤسسات والجمعيات الدينية والاسلامية(٩).

كثير من تلك النزعات نحو الاسلام، كانت بسبب الدراسات التي قام بها بعض المفكرين الغربيين لمعرفة الاسلام والعالم الاسلامي، مثل مونتغمري واط، ولويس ماسينيون، وادوارد براون، وآناماري شيمل، وهنري كوربن.

وكان لبعضهم مثل آناماري شيمل، معرفة عميقة بالعالم الاسلامي، وألّفوا الكتب في الاسلام، والفلسفة الاسلامية، والعرفان الاسلامي، والأدب الاسلامي والمعارف الاسلامية، فكان لتلكالكتب، تأثير مباشر على استقطاب المثقفين والواعين نحو الاسلام.

كذلك لعبت الثورة الاسلامية الايرانية دوراً مهماً في حصول الصحوة في الغرب. وكان للفصائل الايرانية ذات النزعة الاسلامية في الغرب تأثير كبير على تنوير أفكار عامة الشعب الايراني لاسيما في أعقاب هجرة الامام الخميني من العراق الى باريس. فاستطاع الامام الخميني استثمار الاجواء السياسية الغربية والاعلام الغربي لصالح القضية الاسلامية في ايران. كما انّ إقامة الامام الخميني في باريس، ضاعف من نشاط الفصائل والتنظيمات الاسلامية، ونشر الاسلام في الغرب، لاسيما في اعقاب انتصار الثورة الاسلامية، حيث اتجهت جميع الأنظار في الغرب نحو الاسلام السياسي.

كذلك من العوامل المؤثرة على الصحوة الاسلامية وتوسعها في الغرب، روح العداء والمناوءة للاسلام في الغرب. ويكتفي بذكر مثالين على ذلك، الأول صدور

كتاب الآيات الشيطانية في انجلترا، والثاني موضوع حجاب المسلمات في فرنسا. فقد تحوّل هذان الحدثان ـ وعلى عكس إرادة السياسيين الغربيين ـ الى منعطف في الحياة السياسية ـ الاجتماعية للمسلمين في الغرب، بحيث اقبل الكثير من الشباب على التنظيمات ذات الاتجاه الاسلامي، بينما كانوا قبل ذلك يُستقطبون من قبل الحركات اليسارية والمناهضة للتمييز العنصري(١٠).

من القضايا التي يواجهها المجتمع المسلم في الغرب، قضية تقسيم المسلمين الى طوائف وجماعات على اساس الأعراف والقوميات والبلدان التي هاجروا منها. وبُذلت محاولات عديدة لحل هذه المعضلة من خلال تقديم الاسلام بعيداً عن شوائب الثقافات المحلية والخلفيات التاريخية، من اجل ان يصون المسلمون هويتهم كفئة ايديولوجية وليس كمجتمع قومي(١١).

رغم بعض النجاحات التي تحققت للمسلمين في مضمار معرفة بعض حقوقهم وايجاد مؤسسات ومراكز لتلبية احتياجاتهم وحفظ هويتهم الاسلامية، لكنهم تعرضوا لبعض الاخفاقات التي يرجع الجزء الكبير منها الى تمزق المسلمين وعدم انتمائهم الى جبهة مشتركة في اوربا(١٢).

من الامور التي عملت على زيادة الوعي لدى المسلمين وايقافهم على الاخطار التي تتهددهم في الغرب، هي بعض وجهات النظر والآراء التي راح يطلقها بعض الغربيين تجاه المسلمين والاسلام. فيرسم ونستون تشرشل ـ عضو البرلمان وحفيد رئيس الوزراء الانجليزي الشهير ـ صورة مرعبة لبريطانيا بسبب الأخطار التي يشكلها المسلمون عليها، ويطالب جون ماري لوبن زعيم الجبهة الوطنية الفرنسية بوضع حد للإسلام في فرنسا ويعلن فرانتز شونهوبر، زعيم الحزب الجمهوري الألماني اليميني، ان لواء الاسلام الأخضر لن يرفع في سماء المانيا قط، ويعد الحزب التقدمي الدانماركي الدانماركيين بدانمارك من دون مسلمين(١٠).

من افرازات مثل هذه المواقف، اندفاع المسلمين الاوربيين للمساهمة، عبر شتى الطرق وفي مختلف المستويات، في السياسة العامة للبلدان الاوربية، وفي الحكومات

المحلية والوطنية، وفي وسائل الاعلام.

رغم ان عدداً كبيراً من المسلمين قد سكن في اوربا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، ورغم تأسيس العديد من المنظمات الاسلامية فيها على مدى العقود السابقة، الا انهم لم يظهر لهم تأثير مهم على الساحة العامة الاوربية إلّا منذ نهاية الثمانينات. كما تُعدّ قضيتا رشدي، والحجاب الاسلامي، منعطفاً مهما على هذا الصعيد(١٣).

١ ـ الصحوة الاسلامية في بريطانيا

يبلغ عدد المسلمين في بريطانيا نحو مليونين. وتعود بداية هجرة المسلمين الى بريطانيا، الى القرنين ١٨ و ١٩، وهما القرنان اللذان شهدا ظهور الاستعمار البريطاني في العالم الاسلامي. وكان اليمنيون العدنيون اول مجموعة مسلمة مهاجرة لهذا البلد، والتي كانت تعمل كبحارة على ظهر السفن البريطانية. وشيّد هؤلاء اول مسجد في بريطانيا عام ١٨٧٠(١٤). ومعظم مسلمي بريطانيا، ينحدرون من بلدان شبه القارة الهندية، ولذلك يصطبغ الاسلام في هذا البلد بصبغة شبه القارة عموماً. ومعظم المسلمين في بريطانيا على المذهب الحنفي، ومن اتباع الفرقة البريلوية(١٥).

الوجود الكبير للمسلمين في بريطانيا، كان بفعل هجرةالعمال خلال الستينات والسبعينات، ويسير المسلمون البريطانيون في التعامل مع المحيط الجديد، وفق استراتيجية ذات حدين في مضمار احياء الاسلام خارج نطاق دار الاسلام. فهم يستخدمون من جانب كل جهودهم لتأسيس المؤسسات الضرورية لأداء الفرائض والطقوس الدينية، ويسعون من جانب آخر لخلق محيط مناسب للحياة الاسلامية من خلال الدخول الى المؤسسات البريطانية(١٦).

الاحصائيات تشير الى انّ عدد المساجد المسجلة في بريطانيا حتى عام ١٩٦٣، كان ١٣ مسجداً، لكنه ارتفع الى ٩٩ مسجداً عام ٩٧٥، و١٩٣ مسجداً عام ١٩٨٠، و٣١٤ مسجداً عام ١٩٨٥، و٤٥٢ مسجداً عام ١٩٩٠(١٧).

الارتفاع المطرد في عدد المساجد، ساعد كثيراً على حفظ الهوية الاسلامية للمسلمين، وانتشار الاسلام في بريطانيا. كما انه يكشف في نفس الوقت، عن القلق الجاد لدى المسلمين، ازاء الحفاظ على هويتهم الاسلامية وأبنائهم وجيل الشباب. ولذلك تؤكد الدراسات على تزايد عدد المسلمين الذين يرتادون المساجد ـ لاسيما الشباب ـ منذ الثمانينات(١٨).

منذ الستينات نشط المسلمون البريطانيون من اجل ايجاد محيط اسلامي مناسب لتعليم وتربية أبنائهم، فأسسوا وكالة التعليم الاسلامي[1] في عام ١٩٦٦ لهذا الغرض(١٩). وتكللت الجهود الرامية لأسلمة الوضع التعليمي ومحتواه، بالنجاح، في نهاية الثمانينات، عند ظهور قانون التعليم الجديد في بريطانيا. فنجم عن ذلك ايجاد تغييرات في شروط التعليم لصالح المسلمين، وتمهد الطريق لتأسيس مدارس اسلامية فيها(٢٠).

فضلاً عن المساجد، تم في بريطانيا ايجاد وتأسيس المؤسسات، والمدارس، والكليات والجامعات الاسلامية. وانطلقت ضمن هذا المجال المؤسسة الاسلامية في مدينة ليسستر بطبع ونشر الكتب والكراريس الاسلامية والسياسية للاطفال والناشئة، وتعهدت مؤسسة التبليغ الاسلامي بالدعوة للاسلام، وتنظيم دروس وجلسات القرآن، وصلاة الجماعة في سائر أرجاء بريطانيا. وتأسست كلية اسلامية بجهود الدكتور زكي بداوي، الرئيس السابق للمركز الثقافي الاسلامي بلندن. كما تأسست المدرسة الاسلامية بلندن التي تُعدّ رائدة في التعليم الاسلامي، بدعم وجهود يوسف اسلام الذي كان مغنياً بريطانياً سابقاً(٢١).

بدأ المسلمون في بريطانيا نشاطات مكثفة منذ السبعينات من اجل اصلاح القوانين واحقاق حقوقهم الاجتماعية. ولتحقيق هذا الغرض قاموا بتأسيس العديد من المنظمات والاتحادات مثل اتحاد المنظمات الاسلامية في بريطانيا (UMO)،

---

(1) Muslim Educational Trust.

ومجلس المساجد، ومجلس أئمة الجماعة، والمركز الثقافي في مسجد ريجنتس. وعمل المسلمون كذلك على تعزيز وجودهم من خلال تغيير بعض القوانين مثل قوانين الاسرة، بحيث تنسجم مع القوانين الاسلامية(٢٢). وعملت هذه الامور على تفعيل نشاطاتهم السياسية المحلية والوطنية. ونجح بعضهم لأول مرة ان يكون عضواً في مجلس بلدية برادفورد، وأصبح لهذه المدينة رئيس بلدية مسلم، لأول مرة في تاريخ حياتها(٢٣).

مع نشر كتاب الآيات الشيطانية، في انجلترا عام ١٩٨٨، وصدور فتوى الامام الخميني التاريخية ضد مؤلفه المرتد سلمان رشدي، دخلت الصحوة الاسلامية في اوربا مرحلة جديدة. وظهرت اولى ردود الفعل على ذلك العمل، على يد المسلمين البريلويين الذي يكنون احتراماً كبيراً للرسول محمد (ص)، ثم أعقبهم المسلمون الآخرون، والبلدان والحكومات الاسلامية.

في الحقيقة انّ قضية سلمان رشدي، وتظاهرات المسلمين في الغرب، لم تكن تتصل بكتاب الآيات الشيطانية فقط، لأنها لم تكن المرة الاولى التي تهان فيها شخصية الرسول الاكرم محمد (ص)، لكن القضية، فضلاً عن الاهانة، تتصل بالواقع السياسي والاجتماعي للمسلمين في اوربا، كالتمييز العنصري، وحقوقهم كأقلية(٢٤). وبرهنت قضية سلمان رشدي للمسلمين في بريطانيا انّ باستطاعتهم تحقيق اهدافهم وتطلعاتهم، بصفتهم جزءاً من امة واحدة(٢٥).

خلال قضية سلمان رشدي، تشكلت لجنة باسم لجنة العمل البريطانية حول الشؤون الاسلامية[1]، لمواجهة انتشار الكتاب، وتقوّت المنظمات والمراكز الاسلامية في هذا البلد. من جانب آخر تهمش دور بعض المنظمات الاسلامية المستقرة في الغرب والتي وُجدت بالدولارات النفطية لبعض الدول العربية، وتعاظم الاسلام الثوري(٢٦).

---

(1) UK Commitee of Action on Islamic Affairs (DKCIA).

يُعدّ كليم صديقي أحد الناشطين المعروفين بين المسلمين البريطانيين، وكان رئيس المؤسسة الاسلامية بلندن، ومعروف بدعمه للثورة الاسلامية في ايران. حيث سعى خلال الاجتماعات التي شهدتها بريطانيا في عام ١٩٩٠، الى تأسيس برلمان للمسلمين البريطانيين. وكان الهدف من ذلك هو ان تتحدث هذه المؤسسة بقوة عن لسان المسلمين في بريطانيا، ولتنظيم شؤونهم في المجتمع البريطاني، من اجل متابعة الاهداف التي عيَّنها الاسلام للمسلمين والتي من بينها دعوة غير المسلمين للاسلام. وافتُتح هذا البرلمان عام ١٩٩٢، وتحولت به الأقلية المسلمة البريطانية، الى مجتمع سياسي(٢٧).

كان لتأسيس هذا البرلمان انعكاس واسع جداً في وسائل الاعلام البريطانية والمجتمع البريطاني. فكان تأسيسه في أعقاب قضية رشدي، تدبيراً لحل بعض القضايا والمشاكل التي افرزتها تلك القضية، كما كشف عن قوة وتضامن المجتمع المسلم في بريطانيا.

وكان للضربة النفسية الناشئة عن المجازر التي ارتكبت بحق المسلمين في البوسنة والهادفة الى استئصالهم، دور ايضاً في فتح عيونهم وذهنياتهم وخلق ردود الفعل المناسبة عندهم. لذلك اتجهوا لتنظيم شؤونهم وأوضاعهم السياسية والاجتماعية والدينية، والسعي للانسجام في اهدافهم مع الامة الاسلامية.

انبثقت عن برلمان المسلمين البريطانيين مؤسسات فرعية مثل لجنة حقوق الانسان، ولجنة بيت المال الاسلامي، والتي تهدف الى حفظ حقوق المسلمين، وأداء بعض النشاطات والأعمال الخيرية.

على صعيد آخر، لم يعمل انشغال البرلمان بأوضاع المجتمع المسلم في بريطانيا، على عدم اهتمامه بالمجتمع العالمي للمسلمين. فكان من اهتمامات هذا البرلمان خارج نطاق المجتمع البريطاني، تعبئة المسلمين، وتقديم المساعدات المالية لسائر مسلمي العالم مثل الشيشان(٢٨). ويرى بعض المراقبين انّ برلمان مسلمي بريطانيا ستكون له مكانة خاصة، وسيكون بمقدوره اتخاذ بعض الخطوات القانونية التي تصب في

صالح أهداف المسلمين ومصالحهم(٢٩).

٢ ـ الصحوة الاسلامية في فرنسا

تعود بداية وجود المسلمين في فرنسا، الى القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي بدأت فيها فرنسا وجودها الاستعماري في البلاد الاسلامية. ورغم ذلك لم يكن للمسلمين وجود محسوس في فرنسا، ما قبل السبعينات(٣٠).

معظم المسلمين المقيمين في فرنسا، هم من المسلمين الذين هاجروا اليها من شمال أفريقيا. ففي أعقاب الحرب العالمية الثانية، كانت فرنسا تعاني من قلة الأيدي العاملة، لذلك شجّع الفرنسيون، المسلمين على الهجرة اليها(٣١). فأصبح الاسلام عند المسلمين المهاجرين من شمال افريقيا بمثابة دين الجيل الماضي، ويكاد الجيل الثاني، لا يتذكر من الاسلام إلّا الإسم.

كان يقف على رأس النشطاء الاسلاميين في فرنسا، الطلبة المسلمون الذين قدموا الى هذا البلد من الشرق الاوسط وشمال افريقيا للدراسة، ولديهم النية في العودة الى بلدانهم(٣٢).

من جانب آخر، كانت سياسة الحكومة الفرنسية منذ البداية، الحيلولة دون ظهور مؤسسات وتكتلات اسلامية، والسعي لتذويب المسلمين في المجتمع الفرنسي وثقافته. فالنظام التعليمي الفرنسي العلماني، لا يرفض اي تعليم ديني فحسب، وانما يحظر استخدام اي رمز ديني من قبل الطلبة ايضاً. وعلى هذا الاساس ليس باستطاعة المسلمين استخدام المدارس لتعليم ابنائهم دينياً. ولهذ السبب تحولت معظم المساجد منذ الثمانينات الى مراكز لتعليم ابناء المسلمين الذين اخذت أعدادهم تتزايد باطراد(٣٣).

ما قبل الثمانينات، لم يكن لدى المسلمين الفرنسيين اي تكتل او تنظيم يمكن ان يساعدهم على الاحتفاظ بهويتهم الاسلامية(٣٤). وظهرت في أعقاب ذلك بعض الأعمال التي تهدف الى زيادة عدد المساجد وبلورة بعض المؤسسات الاسلامية.

وظهرت تلك الأعمال والنشاطات في ظل اجواء كانت تعارض بشدة مثل ذلك التوجه، ولذلك ينبغي عدها انجازاً كبيراً للمسلمين في طريق الحفاظ على هويتهم الاسلامية.

تكشف الاحصائيات عن انّ عدد المساجد في فرنسا كان يبلغ ١٣١ مسجداً قبل عام ١٩٧٦، لكنها ازدادت الى ٣٢٢ عام ١٩٨٠، والى ٩٤١ مسجداً عام ١٩٨٥(٣٥). ويكشف هذا التصاعد الكبير في الأرقام، عن النشاط الواسع المكثف الذي يبذله المسلمون من اجل الدفاع عن هويتهم الاسلامية والحفاظ على مناسكهم وطقوسهم الدينية.

أثارت قضية سلمان رشدي، ردود فعل لدى المسلمين في فرنسا. وأثبتت تظاهرات المسلمين في الميدان الجمهوري بباريس، انّ المسلمين المهاجرين، غير راغبين في الذوبان في الثقافة الفرنسية(٣٦). وأجبرت بعض الأحداث السياسية والاجتماعية، كثيراً من المسلمين الفرنسيين على العودة للاسلام من جديد، وإدراك دورهم كمسلمين في المجتمع الفرنسي بشكل أفضل(٣٧).

من جانب آخر دفعت تلك التغييرات والأحداث الحكومة الفرنسية الى التراجع خطوةً الى الوراء عن سياستها الرامية الى اذابة المسلمين في ثقافة المجتمع الفرنسي(٣٨).

منذ بداية الثمانينات ظهرت على مسلمي فرنسا مراعاة واضحة للاصول والتعاليم الاسلامية. ولا يمكن تجاهل دور الثورة الاسلامية الايرانية في تلك العملية. ولذلك تصاعد الوعي الديني لدى المسلمين الى درجة بحيث جاء في صحيفة «زودويشه زايتونغ» انه لا يوجد أي مركز صناعي في فرنسا، إلّا وفيه مصلى للمسلمين، رغم انّ الحكومة الفرنسية تسعى بشتى السبل للحيلولة دون تأسيس مساجد جديدة للمسلمين(٣٩).

فضلاً عن ذلك، اخذ الاسلام ينتشر بسرعة كبيرة بين الفرنسيين انفسهم. فقد اعتنق الاسلام الى اليوم نحو ١٥٠ ألف فرنسي. ومن بين العوامل التي دفعت

الفرنسيين للإقبال على الاسلام، هو النظام الإخلاقي الذي يتميز به الاسلام بعد مصادرة الغرب للقيم الاخلاقية. ولذلك نلاحظ منذ عدة اعوام ظهور انبعاث اسلامي لا سابقة له في فرنسا، مع تعاظم نزعة الغربيين نحو الاسلام(٤٠).

لابد من البحث عن كثير من الخطوات التي اتخذتها الحكومة الفرنسية ضد المظاهر الاسلامية كالحجاب، في قلقها من التعاظم المطرد للاسلام في فرنسا. فقد اصبح الاسلام الدين الثاني في هذا البلد، وزاد عدد المسلمين فيه عن خمسة ملايين نسمة او ما يؤلف ٩٪ من نفوسه. وتُعدّ فرنسا في هذا اليوم اول بلد اوربي من حيث عدد المسلمين، عدا روسيا.

من جانب آخر، فالمسلمون الشباب الذين يعانون كثيراً من أزمة الهوية، وجدوا في العودة للاسلام حلاً لتلك الأزمة. ومثل هذ الانتخاب يضعهم غالباً في مواجهة الاصول السياسية للمجتمع العلماني الفرنسي، مما يؤدي الى ظهور توترات تبعث القلق لدى الحكومة الفرنسية. ويسعى البعض من خلال طرح بعض المشاريع والأفكار مثل الاسلام الفرنسي، لحل تلك المشكلة وإذابة الأقلية المسلمة في المجتمع الفرنسي(٤١). والاسلام الفرنسي، هو نوع جديد من الاسلام ينسجم من حيث النظرية والعمل مع النظام غير الديني(٤٢).

في عام ١٩٨٩ وفي اعقاب منع السلطات الفرنسية لدخول الطالبات المسلمات الى المدارس بالحجاب الاسلامي،هبّ المسلمون الفرنسيون معترضين على ذلك، وظهرت تغييرات اساسية في الحركة الاسلامية بفرنسا، واخذ ينضم اليها الشباب المسلم المثقف، بينما كان يقتصر الانضمام اليها قبل تلك الاحداث، على التقليديين(٤٣).

قبل حادثة ١١ أيلول، كانت تنشط في فرنسا حركات اسلامية عديدة بوصفها حركات تعمل في المنفى، رغم ان بعضها لا يزال يعمل بشكل صريح او من خلال بعض الواجهات. وينتمي الناشطون في هذه الحركات بشكل عام الى المغرب، والجزائر، وتونس. ولجبهة الانقاذ الجزائرية نفوذ واسع بين المسلمين الفرنسيين.

ومنذ عام ١٩٩١، ظهر تنظيم اخوان الجزائر لنشر رسالة تلك الجبهة في فرنسا، والتي تهدف الى اقامة حكم اسلامي في الجزائر.

للجماعة التبليغية الجزائرية، نشاط واسع في فرنسا ايضاً، ولعبت دوراً مهماً في جذب الشباب نحو الاسلام. ولحركة النهضة التونسية التي اسسها راشد الغنوشي، نشاطات واسعة في فرنسا منذ الثمانينات وفي اعقاب حملة القمع التي طالت الاسلاميين بتونس.

فضلاً عن هذه الفصائل والحركات، هناك نشاط في فرنسا لعلويي الجزائر والشيعة الامامية والاسماعيلية. ونظراً لوجود اقلية تركية في فرنسا، هناك حركة تركية ذات نزعة اسلامية، مرتبطة بالاسلاميين الاتراك، مثل أربكان، لها نشاط في فرنسا.

الاسلاميون الفرنسيون لهم العديد من المجلات والصحف مثل مجلة الانسان التي تصدر في باريس منذ عام ١٩٩١. وقام الناشطون الاسلاميون في الثمانينات بتأسيس اتحاد المنظمات الاسلامية الفرنسية (UPIF)، على اساس أفكار الاخوان المسلمين، للدفاع عن مصالح المسلمين. وقام هذا الاتحاد في اعقاب قضية رشدي، بتأسيس لجنة لمجابهة كتاب الآيات الشيطانية(٤٤). وعملت السياسة اللامرنة للحكومة الفرنسية على حث المسلمين من اجل التضامن فيما بينهم ودفعهم لمزيد من الانسجام والتلاحم(٤٥).

٣ ـ الصحوة الاسلامية في المانيا

منذ الستينات هاجر العمال المسلمون لاسيما من تركيا، الى المانيا التي كانت بحاجة الى الأيدي العاملة. وتبلور على ضوء تلك الهجرة، المجتمع المسلم في المانيا. ويبلغ عدد المسلمين في المانيا نحو ٨و١ مليون نسمة، معظمهم من الأتراك، فيما يبلغ عدد الاكراد المهاجرين من تركيا نحو ٤٠٠ ألف نسمة.

شيد المسلمون في ألمانيا العديد من المساجد، والمؤسسات، والمراكز الاسلامية.

فضلاً عن المركز الاسلامي في هامبورغ، وهو مركز شهير ومتعلق بالشيعة الايرانيين، هناك مراكز اخرى في مونيخ، وآخن، وغيرها، على صلة بالاخوان المسلمين المصريين والسوريين. ولكن تعود معظم المنظمات والمراكز الاسلامية الفعالة في المانيا، الى المهاجرين الاتراك.

بدأ المسلمون نشاطات واسعة من اجل الحفاظ على هويتهم الاسلامية واستحصال حقوقهم المدنية، وارتفع عدد المساجد والمصليات في المانيا الى نحو ٧٠٠ مسجد ومصلى(٤٦).

منذ السبعينات، كان معظم الفصائل والحركات التركية المقيمة في المانيا، من بين الحركات التي خطرت الحكومة التركية نشاطها في الاراضي التركية، مثل منظمة «ملي غوروش»[1]، والنورجية، وحركة سليمانية، حيث تعتبر المنظمة الاولى اشهرها، وقد وُجدت في منتصف السبعينات على يد حزب النجاة الاسلامي الذي يتزعمه اربكان، والذي تغير الى حزب الرفاه.

فهذه المنظمة التي تعارض العلمانية في تركيا، لديها نشاطات واسعة في اوربا،لاسيما في المانيا. وكان لها حتى عام ١٩٩٤ اتصال بـ ٥٣٩ مسجداً، كما لديها علاقات حميمة مع الاخوان المسلمين، والمركز الاسلامي في كولن(٤٧).

انتصار الثورة الاسلامية في ايرن، ضخّ روحاً جديدة في جسم المنظمات والفصائل الاسلامية في تركيا. وقد انتقلت هذه المنظمات والفصائل من تركيا الى البلدان الاوربية بشكل خاص، في اعقاب الانقلاب الذي قام به العسكر.

وتركت هذه المنظمات تأثيراً على التطورات السياسية في تركيا(٤٨). وتأثرت منظمة «ملي غوروش» بالثورة الاسلامية الايرانية، وكان لبعض أعضائها نزعة اكبر نحو الثورة الاسلاميةوالجمهورية الاسلامية الايرانية، فانفصلوا عن تلك المنظمة،وقاموا بتأسيس الجماعة التبليغية بزعامةجمال الدين كابلان، الذي اسس

---

(1) Milli Gorus.

في عام ١٩٨٤ اتحاد الجوامع والمجتمعات الاسلامية، وظل يسعى لتأسيس جمهورية اسلامية في تركيا حتى وفاته عام ١٩٩٥(٤٩).

كانت حركة «سليمانية»، هي الفصيل التركي الآخر الذي كان نشطاً في اوربا، لاسيما ألمانيا. وقد سعت هذه الحركة الى جانب الحركة النورجية لتطبيق الشريعة في تركيا. كما نشطت في المانيا من اجل الدفاع عن هوية المسلمين، وتأسيس المساجد والمراكز الاسلامية، وافتتاح دروس القرآن، والدعوة للاسلام(٥٠).

من اهم النشاطات التي يبذلها المسلمون في المانيا، تلك التي تسعى لادخال التعليم الديني الى مناهج المدارس الألمانية التي يدرس فيها أبناء المسلمين. فحقق المسلمون نجاحات عديدة على هذا الصعيد(٥١). وتم افتتاح العديد من الدورات لتدريس ابناء المسلمين القرآن الكريم والتعاليم الاسلامية ضمن مناهج استثنائية. وتشير الأرقام الى اشتراك ٩٠٪ من الطلبة المسلمين في دروس التعليمات الاسلامية، و٥٠٪ منهم في دروس القرآن،وهو ما يُعدّ عاملاً قوياً في حفظ الهوية الاسلامية للمجتمع المسلم الألماني(٥٢).

المسلمون من اصل ألماني، رغم انّ عددهم لا يزيد عن بضعة آلاف، إلّا انهم يلعبون دوراً مهماً وفاعلاً في المجتمع الالماني. فهؤلاء المسلمون الذين معظمهم من الشباب يقدّمون مساعدات كثيرة لبلورة المؤسسات الاسلامية في ألمانيا. ولولا جهود هؤلاء ومساعيهم لما كان بمقدور تلك المؤسسات ان تتطور وتتعزز(٥٣). ومن أشهر هؤلاء المسلمين الألمان، شخص يدعى مراد ويلفرد هافمن، سفير المانيا السابق في المغرب. وحينما اسلم خلال فترة سفارته، لعب دوراً فاعلاً في التعريف بالاسلام والدفاع عنه لاسيما من خلال وسائل الاعلام الألمانية، خاصةً بعد انتهاء مهام عمله في المغرب. ولذلك عبّرت عنه وسائل الاعلام الألمانية بالمسلم الاصولي.

لعب هذا الرجل ومن كانوا على شاكلته، دوراً مهماً في تأسيس المدارس الاسلامية واعداد مناهج وبرامج تعليم أولاد المسلمين في المانيا،والحفاظ بالتالي

على الهوية الاسلامية ورسالة الاسلام العالميه(٥٤).

فضلاً عن البلدان الاوربية التي ذكرناها، هناك مسلمون في البلدان الاوربية الاخرى ايضاً. فيبلغ نفوس المسلمين في بلجيكا نحو ٣٠٠ ألف نسمة، فيؤلفون بذلك نحو ٣٪ من نفوس البلاد. وكان معظم هؤلاء قد هاجروا بعد الحرب العالمية الثانية ومنذ الستينات، من شمال افريقيا وتركيا. وفي بداية السبعينات تأسس أول مسجد للمسلمين في بروكسل، ثم تصاعد العدد حتى بلغ في نهاية الثمانينات نحو ٣٠٠ مسجد، وحسينية، ومحفل اسلامي في بلجيكا(٥٥).

في ١٩٦٩، بدأ المركز الاسلامي ـ الثقافي البلجيكي نشاطه. فبذل هذا المركز جهوداً كبرى لتعليم الشؤون الدينية، وحفظ عقائد المسلمين، وتعريف الاسلام لغير المسلمين، واقامة المراسم الدينية. وكان من ثمار تلك النشاطات، الاعتراف رسمياً في بلجيكا بالدين الاسلامي. ويستلهم معظم مسلمي بلجيكا أفكارهم من الاخوان المسلمين المصريين، واتحاد الطلبة المسلمين، ويحظى العلويون وفرقة السليمانية، بدعم واسع من أوساط المهاجرين(٥٦).

معظم المسلمين الهولنديين، هاجروا الى هولندا من شمال أفريقيا وتركيا. وتشير الاحصاءات الرسمية الى انّ عددهم بلغ في عام ١٩٨٩ نحو ٤٠٥ آلاف مسلم، من بينهم ٣٠٠٠ مسلم من أصل هولندي.

بعد تأسيس إتحاد الثقافة التركية عام ١٩٧٩، ازداد عدد المساجد والمراكز الاسلامية، فبلغ عدد المساجد في الثمانينات نحو ٥٠ مسجداً، وللعلويين مسجد واحد، وللفرقة السليمانية ٢٠ مسجداً، وللجماعة «ملي غوروش» ١٥ مسجداً، ولكتلة «كابلان» ٨ مساجد، وللنورجية ٦ مساجد، في هولندا. وعملت النشاطات المتزايدة للمسلمين على ارتفاع نسبة المشاركين في دروس تعليم القرآن وتدريس التعاليم الدينية الى ٦٠ ـ ٨٠٪ في نهاية الثمانينات وبداية التسعينات، وارتفاع عدد المدارس الابتدائية الاسلامية الى ٣٠ مدرسة(٥٧).

المسلمون من اصل هولندي، يتميزون بالنشاط والفاعلية رغم قلة عددهم.

وبذلو جهوداً مضنية لاحقاق حقوق المسلمين وترسيخ جذور المجتمع الاسلامي الهولندي لاسيما من خلال تأسيس مركز للاعلام في لاهاي، واصدار مجلة القبلة والأمر المدهش في هولندا هو دعم الكنيسة فيها لمطالب المسلمين وحقوقهم. ويتم هذا الدعم بدافع المساعدة على بلورة مكانة الدين في المجتمع الهولندي(٥٨).

هناك عدد قليل من المسلمين في النمسا. ونجح المسلمون في الحصول على اعتراف رسمي بهم من قبل الحكومة وذلك في عام ١٩٧٤، فأصبحت على هذا الضوء، قوانين الشريعة الاسلامية، ذات صفة رسمية في المحاكم القضائية النمساوية. وتحققت للمسلمين امتيازات اخرى من قبيل السماح بدخول التعليم الاسلامي الى المدارس النمساوية الحكومية، ووصول يد المسلمين الى الاذاعة والتلفزيون الحكوميين، فضلاً عن حصولهم على بعض الامتيازات المالية(٥٩).

٤ ـ الصحوة الاسلامية في البلقان

تعتبر البانيا، البلد الاوربي الوحيد ذا الأغلبية المسلمة، حيث يؤلف المسلمون نحو ٧٠٪ من سكن ألبانيا. واعتنق هؤلاء الاسلام في الفترة التي كانت فيها البانيا تابعة للدولة العثمانية. ولذلك فالاسلام في هذا البلد ذو آساس قوي، وهناك نفوذ عميق لبعض الطرق الصوفية فيه، كالطريقة البكتاشية. وبعد أن سيطر الشيوعيون على مقاليد الحكم في هذا البلد حظروا نشاط جميع المؤسسات الدينية وأغلقوا أماكن العبادة من دون استثناء. ورغم انفتاح الأجواء في وجه النشاطات الدينية في أعقاب انهيار الشيوعية، لكنّ الاضطرابات وحالة الفقر والحرمان الرهيبة التي يعاني منها الألبانيون، حالت دون اعادة فتح وبناء المؤسسات الاسلامية. لكننا نشاهد مرحلة احياء الاسلام على المستوى الفردي، فضلاً عن استئناف بعض الطرق كالبكتاشية لنشاطاتها(٦٠).

كان يعيش في يوغسلافيا السابقة نحو ٣ ملايين مسلم، هم من سكان البلد الذين اعتنقوا الاسلام خلال العهد العثماني(٦١). وقضية المسلمين في هذه البلاد، في

غاية التعقيد. فقد تعرّضوا لضغوط ومضايقات قاسية بعد خروج يوغسلافيا من تحت السلطة العثمانية، ولذلك هاجر عدد كبير منهم الى تركيا، وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية سعى المسلمون للاستقلال في قالب البوسنة والهرسك من خلال تأسيس منظمة المسلمين الشباب، ومنظمتي الهداية، والمرحمة. لكنهم قُمعوا في نهاية الحرب وسُجن بعض زعماء المسلمين وأُعدم البعض الآخر(٦٢).

ازدادت الضغوط الموجهة نحو المسلمين بعد استيلاء الشيوعيين على البلاد، ومُنعوا في اداء مناسكهم وطقوسهم الدينية، وحُرّم عليهم تلقي أي تعليم ديني. وتحسن وضع المسلمين الى حد ما بعد ابتعاد يوغسلافيا عن الاتحاد السوفيتي في الستينات، وسعي تيتو لتأسيس حركة عدم الانحياز، وتقربه الى البلدان الاسلامية، فأُعيد فتح أو تأسيس الكثير من المدارس الاسلامية والمساجد(٦٣).

دخلت النشاطات الاسلامية في البوسنة مرحلة جديدة في أعقاب نشر مقال «البيان الاسلامي» في السبعينات الذي كتبه علي عزّت بكوفيتش، وتحدث فيه عن ضرورة احياء الاسلام لمجابهة الاسلام الرجعي وكذلك اسلام المثقفين المتغربين. كما اكد ذلك المقال على ضرورة ايجاد مجتمع اسلامي وحكومة اسلامية.

اخذت تلك النشاطات لاسيما في اعقاب انتصار الثورة الاسلامية في ايران، تبعث الهلع في قلب الحكومة اليوغسلافية فقامت في عام ١٩٨٣ باعتقال علي عزت بكوفيتش مع ١٢ مثقفاً مسلماً، وحكمت عليهم بالسجن لفترة طويلة بتهمة التآمر ضد الحكومة الاشتراكية. وحينما انهارت يوغسلافيا، تابع حزب العمل الديمقراطي الذي اسسته بقايا حركة المسلمين الشباب، تلك الأهداف السابقة(٦٤).

في اعقاب انهيار يوغسلافيا وتقسمها، بدأت جهود واسعة ومكثفة من قبل بعض الدول لاسيما صربيا للحيلولة دون ظهور بلد اسلامي في اوربا. وبلغت تلك الجهود مرحلة مرعبة وخطيرة بقتل المسلمين جماعياً وتصفيتهم خلال مجازر منظمة رهيبة، وتشريد من بقي حياً منهم. ورغم مأساويةافرازات تلك الممارسات

البربرية إلّا انها عملت ايضاً على توعية المسلمين وايقاظهم سواء في البوسنة او في اماكن اخرى من العالم.

لقد اصبح مسلمو البوسنة في أعقاب تلك المجازر الجماعية التي ارتُكبت بحقهم، اكثر جدية واصراراً على حفظ هويتهم الاسلاميةوالعودة الى تراثهم الاسلامي، كما أصبح العالم الاسلامي اكثر وعياً لمصيره المشترك، وضرورة تضامنه وانسجامه للدفاع عن نفسه في كل بلد يتواجد فيه المسلمون.

وأدى هذا الوعي الجديد ـ لاسيما بين المسلمين العائشين في الغرب ـ الى ضخ حركة جديدة في النشاطات والمؤسسات والمنظمات السياسية والاجتماعية والثقافية. فازداد ايمان المسلمين باسلامهم، وأصبحوا اكثر حرصاً على هويتهم الاسلامية، وأشد إستعداداً وقوة للدفاع عن هذه الهوية.

٥ ـ الصحوة الاسلامية في أمريكا

هناك مؤشرات كثيرة على دخول بعض المسلمين الى قارة امريكا تزامناً مع اكتشاف هذه القارة. ولكن المسلمين الأوائل الذين دخلوا اليها بشكل واسع، هم اولئك الذين حُملوا الى امريكا من افريقيا خلال عملية المتاجرة بالرقيق. ويقال ان خمس اولئك الرقيق كانوا من المسلمين. ورغم انهم كانوا مسلمين لكنهم أُجبروا على ترك دينهم واعتناق الديانة النصرانية، ولذلك لا نلاحظ لهم تأثيراً مهماً على المجتمع الامريكي وثقافته(٦٥).

كانت الضغوط التي يوجهها البيض نحو الرقيق من اجل محو هويتهم، قوية وجائرة الى درجة بحيث لم يكن يحق لهم استخدام اسمائهم او القابهم. وقد ظهرت آثار هذا الامر فيما بعد في حركة السود لاستحصال حقوقهم الاجتماعية. فكان استخدام اسم «ايكس» الغريب وغير المتداول، من قبل «مالكون ايكس»، اعتراضاً على الاهانة وشتى الوان الظلم التي لحقت به وبأجداده السود في المجتمع

الأمريكي، لأنه لم يكن يرغب قط في اسم «ليتل»[1] الذي الصقه به البيض، ولا بالديانة المسيحية التي فُرضت بدلاً من الديانة الاسلامية.

ظهرت الاعتراضات والاحتجاجات على حرمان السود من حقوقهم في المجتمع الامريكي، بشكل منظّم في الثلاثينات. في هذا العقد أسس شخص يدعى «فاليس فرد محمد» كتلة باسم «أمة الاسلام»، ثم اصبح «عليجاه محمد» زعيماً لهذه الكتلة. وهو يعتقد انّ الأفارقة الذين تخلوا عن دينهم بوحشية قبل ٤٠٠ عام، لابد لهم من العودة الى دينهم، اي الاسلام.

لهذه الكتلة او الحركة الكثير من المساجد ومراكز التعليم في سائر أرجاء امريكا. ولهذه الحركة تأثير على اعتناق مالكوم للاسلام. وكانت قد انحرفت في بادئ الأمر نحو العرقية السوداء، وعن اصول وأحكام الاسلام، لكنّ عليجاه محمد غيرّ قبل وفاته هذه الحركة ووجهها باتجاه سنة الرسول محمد (ص) معتبراً الاعتزار بالعرق الاسود، ردة فعل خاطئة حيال العنصرية البيضاء(٦٦). فتُعتبر تلك الخطوة منعطفاً مهما في مسار الاسلام بأمريكا، لاسيا بين السود. لذلك نلاحظ وجود حركة كبيرة بين السود في امريكا تتمثل في الاقبال على الاسلام.

فضلاً عن العودة الى التراث الضائع، هناك اسباب اخرى وراء اقبال الأمريكان الأفارقة على الاسلام. فيأسهم من حركة الحقوق المدنية خلال الستينات وسائر المؤسسات التي تأسست للدفاع عن حقوق السود، دفعهم نحو الاقبال على الاسلام، سيا في أعقاب تزايد نشاط الحركات الدينية. ولذلك يسجل الاسلام نمواً مطرداً في امريكا يفوق نمو سائر الأديان.فتزايد عدد المسلمين في أمريكا، يتحقق في وقت ينخفض فيه عدد أتباع الأديان الاخرى. لذلك فمعظم المساجد الموجودة في امريكا حالياً، شيدت خلال الثمانينات.

التظاهرات المليونية للمسلمين الأمريكان السود، التي انطلقت في واشنطن عام

(1) Little.

١٩٩٥ بدعوة من «امة الاسلام»[1]، والتي استوحت افكارها من رسالة الثـورة الاسلامية الايرانية التي تؤكد على دور التظاهرات المـليونية في تحسـين اوضـاع الأمم والشعوب، برهنت على التأثير المطرد للاسلام ونفوذه الواسع بين السود في امريكا(٦٧).

فضلاً عن الأفارقة، هاجر الى امريكا عدد كبير مـن المسـلمين لاسـيما مـنذ ستينات القرن التاسع عشر. وبدأت منذ عام ١٨٦٧، هـجرة المـثقفين والخـبراء المسلمين، فضلاً عن بعض الأفراد المسلمين الذين يتطلعون الى الحريةالسـياسية والعقائدية التي لا تتوفر في البلدان الاسلامية(٦٨).

كان المسلمون المهاجرون الى القارة الأمريكية، يميلون في بادئ الأمر للاندماج في الحياة الأمريكية، لكن حركة الصحوة الاسـلامية التي عـمت العـالم، دفـعت بالأوساط الاسلامية في امريكا الشمالية كي يكون هدفها الأسمى ايجاد جو اسلامي في هذه القارة. ولتحقيق هذا الهدف سعت تلك الأوساط للتبليغ والدعوة، وتشييد المدارس الاسلامية، واصدار الصحف والمجلات الاسلامية، وبناء المساجد والمراكز الاسلامية الجديدة، والمساهمة في السياسة، وتـعزيز العـلاقات العـامة، وتـطوير المؤسسات الاسلامية المالية، كايجاد بنوك غير ربوية(٦٩).

تُعدّ المنظمات الاسلامية للطلبة المسلمين، من انشط المنظمات في أمريكا، والتي كانت اول من بدأ الجهود لحفظ الهوية الاسلامية. فكان عدد كبير من المسلمين المهاجرين الى الولايات المتحدة قد انجذبوا الى بهارج الحياة الامريكية وانفصلوا عن طقوسهم الدينية، بل وأسدلوا على الاسلام ستار النسيان(٧٠).

تأسست جمعية الطلبة المسلمين (MSA) في امريكا الشمالية عام ١٩٦٣بواسطة بعض طلبة الشرق الاوسـط الذيـن يمـيلون الى الاخـوان المسـلمين، والجـماعة الاسلامية. فالقمع الذي تعرضت له الفـصائل الاسـلامية في البـلدان الآسـيوية

---

(1) Nstion of Islam.

والأفريقية مثل سوريا، وباكستان، وايران، دفع الطلبة المسلمين في ذلك الجانب من العالم، الى القيام ببعض ردود الأفعال. فأخذت الجمعية الاسلامية للطلبة المسلمين بالاتساع بسرعة تلبيةً لتلك التغييرات ورداً على الحرب العربية الاسرائيلية في حزيران ١٩٦٧ واكتوبر ١٩٧٣، مما يحكي عن تفجر مشاعر المسلمين وسخطهم وغضبهم على السياسة الخارجية للحكومة الأمريكية المنحازة الى اسرائيل.

في عام ١٩٧٥، قرر أعضاء هذه الجمعية تأسيس أمانة منتظمة في بلينافيلد انديانا. فاتسعت هذه الجمعية على هذا الأساس، وأخذت تمارس نشاطات مكثفة وجديدة، بحيث تركت تأثيراً على سائر المنظمات والجمعيات الاسلامية. وكان من بين نشاطاتها وممارساتها الجديدة: اقامة الندوات والمؤتمرات التعليمية، ونشر الصحف مثل الآفاق الاسلامية، والاتحاد، ومجلات مثل الدراسات الاسلامية، والمفكرين المسلمين، وتأسيس مراكز النشر، والمساجد، والجمعيات المحلية، والمؤسسات الاعلامية(٧١).

العامل المهم الذي لعب دوراً خاصاً في ترسخ جذور المجتمع المسلم في امريكا، اختيار عدد كبير من خريجي الجامعات الامريكية البقاء في امريكا على العودة الى بلدانهم. فأخذ هؤلاء يمارسون شتى النشاطات الاسلامية عن طريق الاتحادات والجمعيات والنقابات المهنية، مثل جمعية علماء العلوم الاجتماعية المسلمين في امريكا، وجمعية الأطباء المسلمين (IMA).

ادى اتساع المنظمات والجمعيات الاسلامية الكبير في امريكا الى تأسيس منظمة كبيرة متعددة الأهداف باسم «المجتمع الاسلامي في امريكا الشمالية (اسنا)»[1]، من اجل متابعة أهدافهم المشتركة، لاسيما في اعقاب كثرة المنظمات والجمعيات الاسلامية في امريكا(٧٢).

المهمة الاولى لاسنا، ايجاد ناطق واحد لعرض الاسلام ونشر الدعوة

---

(1) Islamic Society of North America (ISNA).

الاسلامية. والأهداف الأساسية لها: المساعدة على تأسيس المدارس الاسلامية وادارتها، ونشر المعلومات،وتحسين ونشر الدعوة للاسلام، ومساعدة الأسر في تربية مسلمين أقوياء ثابتين على طريق الاسلام، ودعم تنظيم وتنسيق النشاطات التي تجعل المسلمين على تماس بالقضايا الاجتماعية لأمريكا الشمالية(٧٣).

في عام ١٩٥٤، حينما كان الرئيس الأمريكي ايزنهاور يشترك في مراسم افتتاح مسجد واشنطن، كان ينظر للاسلام كدين غريب وللمسلمين كغرباء، ولم تكن تلوح في الأفق آنذاك أية علائم لمجتمع يقوم على الاسلام في أمريكا. واستمر ذلك الوضع لما يقرب من اربعة عقود. لكن نشاطات المسلمين وأعمالهم المستمرة غيّرت ذلك الوضع الى حد كبير. فازداد الاهتمام بالمسلمين في عهد كلينتون، وبدأ المسلمون مساع اكبر من أجل التأثير على دائرة السياسة(٧٤).

كان لترجمة مؤلفات سيد قطب وأبي الأعلى المودودي ونشرها في امريكا خلال الثمانينات، تأثير كبير على المسلمين. فهذان المؤلفان كانا من بين المفكرين الاسلاميين الذين يعتقدون انّ الدين ينبغي ان يخرج الى الميدان الاجتماعي(٧٥).

رغم انّ أحداث الحادي عشر من أيلول، سببت مشاكل كثيرة للمسلمين في امريكا والغرب، لكن تلك المشاكل والضغوط السياسية والاجتماعية الموجهة لهم، كشفت عن مدى تأثيرهم السياسي والاجتماعي. ولذلك توصل المسلمون الى النتيجة التالية وهي انّ عليهم أن يكونوا اكثر فاعلية في الميدان السياسي من اجل ضمان بقائهم. وتسعى المؤسسات والتكتلات الاسلامية في امريكا مثل مجلس العلاقات الامريكية الاسلامية، لحث المسلمين على المشاركة في النشاطات السياسية(٧٦).

هوامش الفصل الثامن:

١ـ استيون ورتفوك، وسري بيتش، الاسلام في اوربا، تـرجمـة الدكـتور كـاووس سـيد امامي، طهران، ٢٠٠١، ص ٤٥ ـ ٤٥.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٤١.

٣ ـ نفس المصدر، ص ٥٣ ـ

٤ ـ نفس المصدر، ص ٥٥.

٥ ـ نفس المصدر، ص ٤١ ـ ٤٢ و٦٠ ـ ٦١.

٦ ـ نفس المصدر، ص ٥٩ ـ ٦٣.

7 - Suleyman Niang, "Islamic Society of North America" inEncyclopedia of Modern Islamic World, ed.J. Esposito, New York 1995, voi. 2, p. 317; Matias Gardel "North America", in Islam Outside the Arab Worls, ed. David Westerlung and Ingrar Svanberg, Curzon 1999, pp. 436 - 7,

محمود خدا قلي بور وفهيمة وزيري، الاسلام والمسلمون في فرنسا، قـم، ٢٠٠١، ص ٤٠.

8 - Gilles Kepel, Allah in the West, Oxford 1997, p. 212.

٩ ـ محمود خدا قلي بور، سابق، الفصل الاخير.

١٠ ـ ورتوفك، سابق، ص ٣٦؛

11 - Kepel, op, cit. p. 186; Nielsen, op. cit., p. 32.

١٢ ـ ورتوفك، ص ٧٤ ـ ٧٨.

١٣ ـ نفس المصدر، ص ٦٧ ـ ٦٨.

14 - Jorgen Nielsn, Muslims in Western Europe, Edinburgh 1995, p.41; M. Ali Kettani, Muslim Minorities in the World Today, London 1986, p. 41.

15 - Nielsen, op.cit., pp. 39 - 41.

١٦ ـ دانيل جولي، «استقرار الاسلام في المجتمع البريطاني: المسلمون في بيرمنغهام» الوجود الاسلامي الجديد في اوربا الغربية»، تنقيح توماس غرهلم وجورج ليتمن، ترجمة محمد قاليباف خراساني، طهران، ١٩٩٩، ص ٢٦ ـ ٢٧.

17 - Nielsen, op.cit., p. 45.

18 - Ibid., p. 52.

19 - Kepel, op.cit., pp. 110 - 111.

20 - Mielsen, op.cit., pp. 53 - 59.

21 - Nielsen, op.cit., pp. 46 - 48; kepel, op.cit., pp. 123 - 124.

22 - Nielsen, op.cit., pp. 55 - 59.

23 - Kepel, op.cit., p. 116.

24 - Nielsen, op.cit., pp. 158 - 164;

محمد اس. رضا، الاسلام في بريطانيا، ترجمة سيد مجيد روئين تن، طهران: مركز الدراسات والتحقيقات الثقافية، ١٩٩٢، ص ٥٤.

٢٥ ـ محمد اس. رضا، سابق.

26 - Nielsen, op.cit., p. 124; kepel, op.cit., pp. 141 - 2.

27 - Kepel, op.cit., p. 143 - 4.

٢٨ ـ موسوعة عالم الاسلام، ج ٥، ٢٠٠٠، ذيل «البرلمان الاسلامي في بريطانيا»، (يعقوب زكي).

29 - Nielsen, op.cit., pp. 163 - 164.

٣٠ ـ محمود خدا قلي بور، سابق، ص ٩٣ و ١٠٣

31 - Kettani, op.cit., p. 36.

32 - Kepel, op.cit., pp. 150 - 151.

33 - Nielsen, op.cit., p. 21.

34 - Kettani, op.cit., pp. 36 - 37.

35 - Nielsen, op.cit., p. 15.

٣٦ ـ صحيفة ايران، ٢٥ تشرين الاول ١٩٩٩، ص ١٠.

٣٧ ـ محمود خدا قلي بور، سابق، ص ١٢٠.

٣٨ ـ برنارد لويس ودومنيك شنابر، المسلمون في اوربا، ترجمة محمد حسين آريا، طهران، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٩٩٧، ص ١٣١.

٣٩ ـ محمود خدا قلي بور، سابق، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩؛ Kepel, op.cit., pp. 179 - 184.

٤٠ ـ نفس المصدر، ص ٢٦٩؛ ايضاً راجع:

Neal Robinson, "France" in Islam Outside the Arab World.

٤١ ـ شهرية الاسلام والغرب، العدد ٢٣، ١٩٩٩، ص ٢٠.

٤٢ ـ محمود خدا قلي بور، سابق، ص ٢٥٥.

43 - Kepel, op.cit., p. 203.

44 - Ibid., oo. 195 - 212; Nielsen, op.cit., p. 33.

٤٥ ـ ورنوفك، سابق، ص ٣٥ ـ ٣٦.

٤٦ ـ هانس ـ توماونسكي، «الحياة الدينية للمسلمين في برلين»، في الوجود الاسلامي الجديد في اوربا الغربية، ص ١٠٠؛ راجع ايضاً:

Kettani, op.cit., p. 39; Kogelmann France, Germany and Austrian inIslam Outside the Arab World, pp. 326 - 7.

٤٧ ـ ورنر شيفايور، «الرؤية الاسلامية والواقع الاجتماعي: الثقافة السياسية للمسلمين

السنّة في المانيا» في الاسلام في اوربا، ص ٢٠٢؛ ايضاً راجع:

Kogelmann, op.cit., p. 328.

٤٨ ـ نفس المصدر.

٤٩ ـ شيفايور، سابق

50 - Nielsen, op.cit., p. 48.

٥١ ـ ونسكي، سابق، ص ١٠٥ ـ ١٠٧.

52 - Nielsen, op.cit., p. 32.

53 - Kogelmann, op.cit., p.332.

٥٤ ـ راجع: محمد سادات منصوري، صورة الاسلام في اوربا، طهران، ٢٠٠٣، ص ٣٠ ـ ٤٦.

55 - Nielsen, op.cit., pp. 61 - 7; "Islam in Europe", in Encyclopedia ofModern Islamic World, voi. 2, pp. 295 - 6.

56 - Nielsen, op.cit., p. 65.

٥٧ ـ ورتوفك، سابق، ص ٦٦؛ ايضاً راجع:

Nielsen, op.cit., pp. 3 - 4.

٥٨ ـ الكساندر بويوفيتش، «مجتمعات مسلمي البلقان في مرحلة ما بعد الشـيوعية»، في الاسلام في اوربا، ص ٩٣ ـ ٩٤.

٥٩ ـ نفس المصدر، ص ٩٧ ـ ٩٨.

60 - Kiell Magnusson, "Bosnia and Herzegovina" in Islam Outside theArab World, pp. 305 - 6.

61 - Noel Malcom, Bosnia: A short History, London 1994, pp. 197 - 9.

62 - Magnusson, op.cit., pp. 303 - 6.

٦٣ ـ محمود خدا قلي بور، سابق، ص ١٧. ١٨.

٦٤ـ نفس المصدر، ص ٤٧ـ٤٨.

٦٥ـ محمود خدا قلي بور وفهيمة وزيري، الاسلام والمسلمون في امريكا، قم، ٢٠٠٠، ص ٢٥٤ـ٢٦٨ و ٣٢٥.

٦٦ـ محمود خدا قلي بور، سابق، ص ٤٧ـ٤٨.

٦٧ـ نفس المصدر، ص ٢٥٤ـ ٢٧٠؛ ايضاً راجع:

Aminah Beverty Mccloud, African American Islam, New York 1995,pp. 49 - 83.

68 - Yvonne Yazbeck, Haddad and Admir T. Lumis, Islamic Values in the United State: A Comparative study, New York 1987, p. 140.

69 - Fredrick Mathewson Denny, "Islam in America", in Encyclopedia of Modern Islamic World, voi. 2, pp. 296 - 300.

٧٠ـ محمود خدا قلي بور، سابق، ص ٤٠.

71 - Niang, op.cit., p. 317; Gardel op.cit., pp. 436 - 7.

72 - Gardel, op.cit.

73 - Fredrick Mathewson Denny, op.cit., pp.300 - 301.

٧٤ـ غلام، حنيف، «طلوع الاسلام في امريكا» في مجلة الاسلام والغرب، العدد ٢٦، ١٩٩٩.

75 - Aminah Beverly Mccloud, op.cit., 45.

٧٦ـ صحيفة همشهري، العدد ٣٢٩٦، ٢٠٠٤/١/٢٨، ص ٦، نقلاً عن BBC.

الفصل التاسع

الصحوة الاسلامية في شرق أفريقيا

يعود تاريخ الاسلام في افريقيا حتى الى ما قبل هجرة الرسول الاكرم (ص) الى المدينة المنورة، اي حينما تعرض المسلمون الأوائل في مكة الى اذى المشركين، فهاجروا الى الحبشة عبر البحر الأحمر. ولربما يُعد بلال بن رباح اول مسلم أفريقي. وحينما فُتح شمال افريقيا في القرنين ١ و٢ هـ / ٧ و٨ م، بدأت عمليتان لازالتا مهمتين لأفريقيا: التأسلم، والتعرّب. وقد تزامن تعرّب افريقيا وتحدثها باللغة العربية مع معرفتها بالاسلام، ولم تصبح اللغة العربية لغة الأفارقة فقط، وانما أخذت تؤلف جزءاً من هويتهم الاسلامية(١).

يعد الاسلام خلال القرون الاولى، عاملاً مهماً في تأسيس الدول في شرق افريقيا وغربها. فظهرت في غرب أفريقيا دول مثل كانم ـ بورنو[1] خلال ١٣ ـ ١٩ م، ومالي خلال ١٣ ـ ١٥ م، وسونغاي خلال ١٤ ـ ١٦ م. وظهرت في شرق أفريقيا دول مثل كيلوا، وباته، وممباسا. وظلت هذه الدول قائمة الى ان ازاحها

(1) Kanem - Bornu.

البرتغاليون في أعقاب اكتشاف فاسغودي غـاما[1] لرأس الرجـاء الصـالح عـام ٨٩٧هـ

كما أصبحت زنجبار تحت حماية بريطانيا بعد أن كانت تابعة لسلطنة عمان. ثم انسحب منها البريطانيون عام ١٩٦٣، فأسقط سكانها الأصـليون ـ وهـم مـن المسلمين ـ الحكومة العربية التي كانت قائمة وذلك في كانون الثاني ١٩٦٤(٢).

كانت الديانة الاسلامية تُعد قبل دخول الاستعمار الى افريقيا، أمراً تـشريعياً وعبادياً، وكان المسلمون اكثر التزاماً بقوانين الاسلام العبادية ويـؤكدون عـليها اكثر من تأكيدهم على القوانين الاجتماعية.

وحينما دخل الاستعمار الى بلادهم ادركوا انه أخذ يهاجم عقائدهم وهـويتهم الدينية والاجتماعية، بعدما كانت تشكل سداً حافظ عليهم وعلى انسجامهم طيلة القرون الماضية. لذلك منذ نهاية القرن التاسع عشر، وجد الاسلام حياته السياسية بين ابناء افريقيا الذين أخذت تنبعث فيهم روح الصـحوة الاسـلامية، وأخـذوا يدركون مدى الخطر الذي بات يتهددهم بسبب ابتعادهم عن دينهم، وأصـبحوا على يقين ان طريق خلاصهم يتمثل بالتمسك بالاسلام ونشر اصوله ومبادئه.

على هذا الضوء يتحدث المؤرخون عن ظهور لون مـن الوعـي الديـني لدى الناس في المـناطق الواقعة في سواحل افريقيا الشرقية، تزامناً مع امتداد التسـلط الاوربي هناك، مع نزوع عدد كبير من سكان تلك المناطق نحو الاسلام.

في شرق افريقيا ظهرت في السودان حركة دينية إصلاحية بقيادة محمد أحمد بن عبد الله (المهدي السوداني) وذلك في عام ١٢٩٨ هـ بعد سـنوات مـن التسـلط التركي ـ المصري على السودان وتدخل الانجليز في شؤونه(٣). وكان محمد احمد يدعي أنه المهدي الذي اختاره الله لتوحيد الامة الاسلامية ثانية، فكان يتطلع الى ماوراء السودان، ويطالب بوحدة اسلامية افريقية عربية. لكنه هُزم آخـر الامـر

---

(1) Vasco de Gama.

أمام الامبريالية الاوربية الجديدة. وعمل تراثه الديني والسياسي على رسم الشكل السياسي للسودان الحالية(٤).

منذ أن بدأت افريقيا بالاستقلال. أخذ الاسلام ينتشر فيها، وأخذت تتبلور معالم صحوة اسلامية واضحة. ولاريب في أنّ انتشار الاسلام يستلزم زيادة عدد المسلمين والمنتمين للاسلام حديثاً. كما انّ ظهور الصحوة الاسلامية يتطلب ولادة جديدة للايمان بالاسلام بين المسلمين. فانتشار الاسلام على صلة بنفوس المسلمين، والصحوة الاسلامية على صلة بالاستياء من الاستعمار، والعودة الى الذات، والحفاظ على الهوية الاسلامية.

يشكّل المسلمون أغلبيةً في شرق افريقيا، والصومال، والسودان،وقد امسكوا بزمام الحكم بعد زوال الاستعمار. بينما انتزع المسلمون السلطة في اوغندا من خلال انقلاب عسكري قام به عيدي أمين دادا الذي استمر حكمه منذ عام ١٩٧١ وحتى عام ١٩٧٩. وهمّش خلفاء عيدي امين الاسلام سياسياً، وجعلوه في موضع اقل من الموضع الذي كان عليه قبل وصول عيدي امين الى السلطة(٥).

في تنزانيا، أسقط المسلمون الساحليون بدعم من العرب العمانيين، البرتغاليين في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر. وأسلم رؤساء القبائل وتعاونوا مع المسلمين الساحليين. واستمر نشاط المسلمين على شتى الأصعدة بما فيها الصعيد السياسي، حتى خلال تواجد الألمان خلال ثمانينات القرن التاسع عشر.

ادى تحالف الامبراطورية العثمانية مع الألمان خلال الحرب العالمية الاولى، الى اقامة علاقات جيدة بين المانيا والمسلمين. وازداد عدد المسلمين بعد الحرب في تنجانيقا بنسبة ٢٥٪.ويبدو أنّ عدم الثبات السياسي، والحاجة الى هوية مشتركة، واستخدام اللغة السواحلية بشكل واسع منذ ١٩١٦ وحتى عام ١٩٢٤، من العوامل التي مهّدت لانتشار الاسلام في تنزانيا والمناطق الاخرى الواقعة شرقي أفريقيا(٦).

اخذ يتقلص نمو الاسلام في تنجانيقا في اعقاب الحرب العالمية الاولى، وبعد سيطرة بريطانيا على هذا البلد، وشهد هذا البلد حملة اقالة المسلمين من المناصب السياسية، واشتداد نشاط المبشرين النصارى. فظهر الاسلام الصوفي كردة فعل محلية في مواجهة الاستعمار وممارساته. وتأسس في عام ١٩٣٤مجمع مسلمي تنجانيقا[1] بهدف اتحاد المسلمين والحيلولة دون التشرذم السياسي والعنصري والثقافي.

دخل المسلمون التنزانيون الى شتى المجالات السياسية بعد استقلال تنزانيا وتأسيس الاتحاد التنزاني. ودعم معظم المسلمين الرئيس نايريري. كما أسسوا المجلس الوطني الاسلامي في تنزانيا (باكواتا)[2] بزعامة ابرز شيوخ الطريقة القادرية.

يعد مجلس قراءة القرآن في تنزانيا (بالوكتا)[3]، اهم منظمة إسلامية في تنزانيا بعد «باكواتا». وقد تأسست هذه المنظمة بزعامة الشيخ يحي حسن لنشر قراءة القرآن والاسلام(٧). وهناك ايضاً جماعة الخوجة الاثني عشرية التي مركزها في دار السلام،وهدفها التبليغ للاسلام وفق المذهب الشيعي بين الأفارقة(٨).

الصحوة الاسلامية في شرق افريقيا، لا تقتصر على تنزانيا، وانما امتدت الى اوغندا أيضاً. فاعتنقت قبائل بوسوغو (Busugo)، وتورو، وبونيورو (Bunyoro) الاسلام، وتمسكوا بهذا الدين الى درجة قوية بحيث لم يستطع المبشرون النفوذ الى صفوفهم. وبذل الشيخ عبدالله الحاج مكواند ابن رئيس القبيلة المتعلّم، جهوداً كبيرة لنشر الدين الاسلامي بين الناس. وحينما سيطر البرتغاليون على موزمبيق

---

(1) Muslim Association of Tangnika.

(2) Bakwata: Baraza Kun La Wa Islam Wa Tanzania / National Muslim Council of Tanzania.

(3) Balaukta" Baraza La Uendelezaji Koran Tanzania / Tanzania Council for aoran Reading.

عام ١٩٠٣، خلعوا الحاكم المسلم على مدينة انكوجة، وعزموا على جعل تلك المنطقة غير اسلامية، ولكن إزداد عدد المسلمين ونفوذهم السياسي، خلال ١٩٠٠ ـ ١٩١٠(٩).

بذل علماء الدين جهوداً متواصلةلبعث الصحوة الاسلامية في شرق افريقيا. وكان للشيخ آل امين مزروعي ـ قاضي كينيا الكبير حتى عام ١٩٤٧ ـ دور بارز في تلك الصحوة من خلال تربية التلاميذ وتأليف الكتب.كما كان يصدر مجلتين هما الاصلاح، والصحيفة.

تأسست في اوغندا منظمة الدعوة الاسلامية بزعامة الحاج نكيون عام ١٩٦٣، ثم المجلس الأعلى للمسلمين[1] المؤلَّف من العلماء، والذي حظي بدعم ضمني من الحكومة. وكانت هناك نشاطات للعلماء والمشايخ على صعيد الدعوة للاسلام فيكل من ملاوي وموزمبيق، مثل زوجة الشيخ ملوما بنت علي بن يوسف، من علماء الطريقة القادرية(١٠).

كانت صحوة المجتمعات الاسلامية في كينيا، تعتمد على ثلاثة عوامل: ظهور ونمو شريحة جديدة من العلماء، وتصاعد الوعي لدى المسلمين بفعل الثورة الاسلامية الايرانية، وزيادة عدد الطلبة المسلمين في الجامعات الأربع للبلاد.

الحقيقة هي انّ موضوع الصحوة الاسلامية قد نُظر اليه بعين الجد سواء من قبل المسلمين الملتزمين او من قبل أعداء الاسلام فيالمنطقة، وكان لكل منهما دور في ذلك.

بادرت المؤسسات الاسلامية في شرق افريقيا الى اداء دورها الديني من خلال التعليم العلمي الديني، واصدار الكتب الدينية والمجلات، والاستعانة بالبلدان الاسلامية لاعداد العلماء،وحتى من خلال تأسيس الأحزاب والتكتلات السياسية.

نلاحظ في هذا اليوم ادارة المسلمين وتوجيههم للاذاعات الاسلامية في سائر

---

(1) UMSC" Uganda Muslim Supreme Counci.

ارجاء شرق افريقيا. ورغم اسلوب التحفظ والاحتراس الذي عليه علماء المسلمين في بلدان المنطقة وسيرهم في ركاب الحكومات، إلّا انّ نفوذهم السياسي بات يتعاظم تدريجياً، حتى ان الدستور الجديد في كينيا يقرّ بضرورة حضور قاض اسلامي في المحاكم الاسلامية(١١).

المنظمات والمؤسسات الاسلامية، تحظى اليوم بقوة أعظم وامكانات اكبر، وتوجّه الدعوة في المناسبات الاسلامية حتى لرؤساء الجمهورية غير المسلمين وسفراء البلدان الغربية، كما تقيم مراسم خاصة للتأليف بين قلوب المسلمين.

وتعترف الدول والحكومات اليوم بمنظمات من قبيل باكواتا (مجلس علماء تنزانيا)، وسوبكم (مجلس علماء كينيا)، والمجلس الأعلى لعلماء اوغندا، وملاوي، وزامبيا، وموزمبيق، وتتولى هذه المنظمات ادارة الكثير من شؤون المسلمين.

تقر جميع البلدان الأفريقية بشرعية أحكام المحاكم الاسلامية. ويراجع المسلمون هذه المحاكم لحل مشاكلهم وتقديم دعاواهم. ولدى المسلمين صحف ومجلات واذاعات وتلفزيونات ووسائل اعلام مختلفة، يقومون من خلالها بنشر الوعي وايقاظ المسلمين، وايقاد شعلة الصحوة الاسلامية(١٢).

هوامش الفصل التاسع:

1 - John :. Esposito, The Oxford Encyclopedia of the Modern IslamicWorld, New York: Oxford University Prss, 1995, voi. 2, p. 261.

2 - Abdulaziz Y. Ladhi and David Westerlund, "Tanzania", Islam Outside the Arab World, ed. David Westerlund and Ingvar Svangberg, Richmound: Curzon Press, pp. 98 - 99.

ايضاً راجع: علي كتاني، الأقليات المسلمة في عالم اليوم، ترجمة محمد حسين آريا طهران، ١٩٨٩، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠، جوزيف ام. كوك، مسلمو أفريقيا، ترجمة اسد الله علوي، مشهد، ١٩٩٤، ص ٥٥٨ ـ ٥٦٣.

3 - N. Levetzion and Poweldeds Randall, The History of IslamianAfrica, Chio Voiversity Press, America, 2000, pp. 310 - 350.

ايضاً راجع: رادولف بيترز، الاسلام والاستعمار، ترجمة محمد خرقاني، مشهد، ١٩٨٦، ص ٦٣ ـ ١٣٠؛ علي اكبر ولايتي، «افريقيا، مشروع جديد»، دراسات افريقيا، السنة ١، العدد ١، صيف ١٩٩٨، ص ١١.

٤ ـ ضرار صالح ضرار، تاريخ السودان الحديث، الخرطوم،الدار السودانية، ط ٣، ١٩٧٥، ص ١٠١ ـ ١٣٥؛

٥ ـ الموسوعة الجغرافية للعالم الاسلامي، الأقليات المسلمة في العالم المعاصر، القسم الثاني، المجلد ١٤، الرياض ١٤١٩هـ /١٩٩٩، ص ٣٩٦ ـ ٣٧٧؛ محمد رضا متولي الموقى ورضا ابهري، اوغندا،طهران، مؤسسة طبع ونشر وزارة الخارجية، ١٩٩٥، ص ٥٠ ـ ٥١.

٦ ـ ايرا أم. لابيدوس، تاريخ المجتمعات الاسلامية، القرن التاسع عشر والعشرين، ترجمة محسن مدير شانجي، مشهد، ١٩٩٧، ج ٢، ص ٣٨٧؛ ايضاً راجع:

Encyclopedia of Islam, New Edition, s.v. "Tanzania", (by s. vonSigard); Abdulaziz Y. Lodhi and David Westerlund, op.cit., p. 99.

٧ ـ ايرا أم. لابيدوس، سابق، ص ٣٩١ ـ ٣٩٢؛ ايضاً راجع:

Encyclopedia of Islam, op.cit., Abdulaziz Y. Lodhi and DavidWesterlund, op.cit., pp. 101 - 103.

8 - Islam and Islamic Groups: a World Wide reference guide, ed. Farzana Shaikh, London, 1992, p. 240.

9 - Mohammad Said, The life and Abdulwahid Sykes (1924 - 1968), London: 1998, p. 216; n. Levetzion and Poweldeds Randall, op.cit., pp. 296, 309, 315.

١٠ ـ ابراهيم اركوازي، المجتمع والثقافة في كينيا، طهران، مركز الدراسات والتحقيقات الثقافية الدولية، ١٩٩٣، ص ١١٩ ـ ١٨٢؛ خالد عثمان (التطور السياسي لملاوي وزامبيا»، السياسة الدولية، السنة ٣، العدد ١٠، كانون الاول ١٩٦٧، ص ١٥٨.

11 - M. Bakari and Saadi Yahyn, Islam in Kenya, Nairobi: 1995, pp. 19 - 87.

ايضاً راجع: ابرهيم اركوازي، سابق، ص ١٨٢ ـ ١٨٩؛ متولي الموتى، سابق، ص ٢١ ـ ٢٢ و ٥٩ ـ ٦٣.

١٢ ـ عسكر كريمي، موزمبيق، طهران،مؤسسة الطبع والنشر في وزارة الخارجية، ١٩٩٦، ص ٢٥ ـ ٢٩؛ ماجد الجندي ومحمد قنديل، «مستقبل اوغندا السياسي في شرق افريقيا»، السياسة الدولية، السنة ١٥، العدد ٥٧، تموز ١٩٧٩، ص ١٣٤ ـ ١٣٥؛ الموسوعة الجغرافية للعالم الاسلامي، سابق، ص ٢٩٧ ـ ٤٦٠.

الباب الثالث

نقد الحضارة الغربية

نقد الحضارة الغربية

١ ـ نقد الحضارة الغربية من قبل الغربيين

في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، دخلت الحضارة الغربية مرحلة جديدة تم فيها التنصل من الاسس الفكرية والعملية للمرحلة السابقة. وقد تجلى الغرب كوحدة واحدة وفي قالب عملية حضارية. ويعتقد جان بودريار انّ الحداثة عامل تشخيص الحضارة، وهو العامل الذي يهبّ لمواجهة التقليد، اي مجابهة جميع الثقافات التقليدية او القديمة(١).

لقد تزامن اشراق الحداثة، أي الحضارة الغربية الحديثة، مع غروب التقليد، اي فرض مفاهيم التقليد. فاذا كنا في المرحلة الكلاسيكية نواجه مفهوم «محورية الميتافيزيقا»، نواجه في المرحلة الحديثة مفهوم «محورية الانسان»، اي انّ الانسان طبقاً لهذا المفهوم موجود مختار، ومشرّع، وفاعل. هذا التفسير ينفي القدسية عن الانسان ويثبت له العقلانية البشرية ويتخذها بمثابة مفتاح لجميع المشاكل والقضايا البشرية. فاذا كان الانسان الحديث يتصور انه نفى عن الافكار والعقائد القديمة عنصر الاسطورة، فانه قد أحلّ محلها اسطورة جديدة هي العقلانية. وهي العقلانية الخالية من الجذور الالهية، لأنّ الانسان قد احلّ من خلالها نفسه محلّ الله.

اننا نواجه في عصر الحداثة الانسان ولكن ليست كخليفة لله كما تذهب الى

ذلك الأديان وانما الانسان كإله. فحينما ظهر هذا الانسان الإله تزامنت مع ظهوره الحروب المدمرة والمجازر القومية والعنصرية والطائفية المرعبة، وكل الوان الظلم والتعدي والاستهانة بالقيم والمقدرات، وانتهاك الحقوق والمبادئ الخيّرة. ومع تطور منحى الحركة الصناعية في اواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أخذ الغرب يغرق في بحر المؤسسات المدنية الحديثة، والعلاقات المعقدة، والعنف المتزايد، وسوء الظن والتشاؤم. وتعمقت حالة التشاؤم مع اندلاع الحربين الكونيتين الاولى والثانية، وعبّر المفكرون الغربيون عن قلقهم ازاء المستقبل في نظرياتهم المختلفة، لاسيما وهم يشاهدون افرازات الحضارة الغربية.

يعتقد المفكر الفرنسي جيل دلوز ان بزوغ الثقافة الحديثة مساو لثلاثي نيتشه، وفرويد، وماركس(٢). فنلاحظ فردريك نيتشه يدعو في كثير من كتبه لاسيما في كتابه «ميلاد المأساة»، الغربيين الى التعمق في الجذور اليونانية للحضارة الغربية. ويعتقد أنّ الفكر الغربي دخل الى مرحلة الفساد والظلام بعد اندثار الحضارة اليونانية. واستخدم نيتشه المفهومين الاسطوريين ديونيزوس وأبولون، معتقداً انّ الاول نموذج الانشراح وتلبية متطلبات الحياة وتعميق الشعور بها، بينما الثاني نموذج العقلانية العنيفة المدمرة.

يرى نيتشه ان الحضارة الغربية نزعت نحو المنحى الأبولوني في اعقاب زوال الحضارة اليونانية، ونسيت الروح الديونيزوسية. اي انه حينما ينتقد فكر الغرب وحضارته يثير التقابل الديونيزوسي الابولوني، بل ويسعى للتأكيد على ذلك من خلال سبر أغوار أفكار زرادشت من خلال كتابه «هكذا قال زرادشت»، ويصوّر السجال الدائم بين الخير والشر حتى عصر الحداثة. ويهاجم كذلك الاصطلاحات السياسية الحديثة كالليبرالية، والديمقراطية، ويعتبرها من نتاج ايمان الغرب بالانسان، ويعارضها بشدة(٣).

ماركس يوجه بدوره النقد للرأسمالية الغربيةويعتبرها النواة الحجرية للحضارة الحديثة، فيصبح بذلك من أشد المنتقدين للعصر الحديث. فهو يرى أنّ أرمات

العصر الحديث، نتيجة ضرورية للرأسمالية التي يعتبرها مؤسسة اجتماعية واقتصادية تحرم الناس من الانتفاع بالمصادر الطبيعية، وتجعلهم غرباء على انفسهم، بحيث يسعى الناس من اجل البقاء أحياء، وهو سعي لا يمكن ان يلبي حاجاتهم الانسانية والطبيعية. وعليه سوف ترتفع توقعات الناس ويطرحون مطالبهم من اجل تلبية حاجاتهم الطبيعية، مما يعني ان هناك حالة من التناقض سوف تودي الى ايجاد أزمة وتنتهي الى حدوث ثورة ضد الرأسمالية.

ينتهي ماركس الى النتيجة التالية وهي انّ الطبقة العارفة بأسباب هذه الأزمات وبقوتها الذاتية، هي الطبقة الوحيدة القادرة على اسقاط العلاقات الرأسمالية، واقامة علاقات جديدة(٤).

ماركس يعتبر الغرب اذن مؤسسة رأسمالية معقدة ومضطربة. وتنطلق وفق اساسين متناقضين: الأول الليبرالية، والثاني القمع. فالرأسمالية تُعطي في بُعدها الليبرالي للناس الرفاه، والحرية النسبية والصورية كي يكون باستطاعتها الاستحواذ على القيمة الزائدة لأعمالهم. وهذا العمل بحد ذاته نوع من القمع والاستغلال. فماركس يعتقد ان الرأسمالية ستتحطم في أعماق هذ التناقض وتتمزق.

انبرى سيغموند فرويد لانتقاد علم نفس الانسان الغربي الحديث من خلال وضع علم نفس حديث. فهو يرى ان الانسان في المرحلة القديمة كان يستعين بالله والأساطير والأديان القديمة من اجل الهرب من ضميره المعذب، اي انّ طبع الانسان في الفترة المندثرة طبع الهي. ولكن حينما اكتشف الانسان اللاشعور، وُجّهت اليه الضربة الاولى. فبعد ان كان يتصور انه رسول الله على هذه الارض وانّ الوجود بأسره في خدمته ومن اجله، تحوّل بهذا الاكتشاف الى موجود وحيد قابل للضرر.

يستخدم فرويد لهذا الموضوع مفهومين: الانسان الغريزي «الانسان الكلاسيكي»، والانسان الواقعي (الانسان الحديث). ويعتقد بأنّ العبور من مبدأ اللذة الى مبدأ الواقعية عبارة عن حركة في الوجود الاجتماعي والتاريخي للانسان.

ويرى ان الانسان الغريزي الذي كان خاضعاً لمبدأ اللذة والغريزة تحول الى انسان واقعي، وفاعل شعوري يعمل على توفيق نفسه مع الواقع، ويوسّع في دور العقل، ويمتحن الواقعية، ويميز بين الظواهر(٥).

بهذا التمييز، يضع فرويد فاصلاً نفسياً بين الانسان القديم والانسان الحديث. فكان بذلك اول مفكر اهتم بنوع وطبيعة نفس الانسان الغربي الحديث بمعزل عن العوامل الاجتماعية، والنظرية، والاقتصادية.

على ضوء الانتقادات الدقيقة والعميقة لكل من نيتشه، وماركس، وفرويد، لابد من التذكير بالأمر التالي: وهو انّ انتقادات هؤلاء المفكرين والفلاسفة الغربيين الثلاثة لا تسمح عملياً بعودة الميتافيزيقا والاهتمام بها ثانية. فبالرغم من تأكيد نيتشه على الفكر اليوناني وحضارة اليونانيين، لكنه يفصل الميتافيزيقا عنها، بل ويصف في أحد كتبه، الاخلاق المسيحية بأنها هجاء وابولونية.

وحينما ينتقد ماركس المسيحية التاريخية يصفها بأنها ظاهرة بورجوازية ويقول بأنّ البورجوازية قد استخدمت المسيحية لتخدير الشعوب. اما فرويد فيرى بأن الدين متعلق بالانسان الغريزي الذي يستعين بالدين للهرب من الواقع، ويعبِّر عن الدين بالطوطم.

مع بداية الحرب الكونية الاولى عام ١٩١٤، تصاعدت وتيرة تشاؤم الغربيين من الحضارة الغربية الحديثة، بعد ما شاهدوا بأم أعينهم كيف لجأت الحداثة التي تدعي الايمان بالانسان الى قتل الشعوب والأمم والأعراف. وكان «سوالد شبنغلر» أول من قرع أجراس خطر «غياب الميتافيزيقا» في كتابه «زوال الغرب». وكان قد أدرك ان العالم يتحرك باتجاه معسكرين: الشيوعية، والرأسمالية، حيث ينطلق كل معسكر لقمع الأفكار والآراء المضادة له بطريقته الخاصه.

ادرك شبنغلر المائل نحو مفهوم الميتافيزيقا هذه الفكرة وهي ضرورة الاحتماء بالميتافيزيقا من اجل الخروج من هذه الأزمة، اذ أنّ بامكان الميتافيزيقا ان تكون آخر ملجأ للانسان في مثل هذا العصر. وأثّر كتابه «زوال الغرب» فيما بعد على

بعض المفكرين الغربيين تأثيراً كبيراً(٦).

كان ماكس وبر يسير على النهج الماركسي لاسيما في أفكاره الاجتماعية، لكنه انفصم عنه. ولم يكن يتجاهل ـ على العكس من ماركس ـ ظاهرة الدين، بل كان يأخذها بنظر الاعتبار في تحاليله. ولابد من الاعتراف بأنه كان منشداً الى أراء ماركس في نقده للرأسمالية الحديثة، لكنه ادرك عملياً إنّ المادية التاريخية الماركسية ليست مثالاً جيداً لدراسة علم اجتماع الدين. ولم يكن يؤمن بأي عمل تخديري للدين، بل كان يؤمن انّ بمقدور الدين ان يكون احد العوامل الحيوية والاجتماعية للحياة الانسانية، ويذهب الى ضرورته كعنصر اجتماعي.

يذهب ماكس فيكتاب «الاخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية» الى ما هو أبعد من ماركس في نقد الرأسمالية، ويعتبر الحركة البروتستانتية أحد أسس المجتمع الغربي الحديث، ويقول بأنّ الرأسمالية قد دخلت الى المجتمع بالعقلانية الآلية التي من اهم ميزاتها:

١ ـ التربيض المتزايد للتجربة والعلم اللذين كانا موجودين في العلوم الطبيعية، ثم عمّا على العلوم الاخرى وأساليب الحياة في القرن العشرين؛ ٢ ـ التأكيد على ضرورة التجارب والبراهين العقلانية في مؤسسة العلم وكذلك في أساليب الحياة؛ ٣ ـ نتاج العنصرين أعلاه، ظهور وترسخ مؤسسة مؤلَفة من موظفين اداريين يقيّمون من خلال التخصص فقط. وهي المؤسسة التي تتحول الى وضع لا مفرّ منه لحياة الانسان الغربي(٧).

العقلانية الآلية من وجهة نظر وبر تسوق الانسان نحو الاغتراب عن الذات. وقد اتخذ احد تلامذته، من تحليله مقدمة او ارضية للانطلاق نحو نقد وتحليل ثقافة الغرب المعاصرة.

كان جورج لوكاش يسير على خطى وبر وماركس في الانتقاد. وكان ماركسياً من تلامذة وبر. وسعى في تحليله للثقافة المعاصرة، للتوفيق بين المنهجيتين الوبرية والماركسية وايجاد منهجية جديدة. فأخذ من الماركسية بعض المفاهيم مثل

الرأسمالية،والاغتراب عن الذات، ثم ضمها الى العقلانية الآلية الوبرية.

سعى لوكاش من خلال مراجعة آثار الكتّاب والشعراء الغربيين، الى اضاءة الزوايا المظلمة في الثقافة الحديثة ونقدها. فهو يرى انّ هذه الثقافة ثقافة غير تاريخية، وانتزاعية، ومتعارضة تماماً مع التقليد الذي سبقها. وأشار في مقالته المعروفة باسم «فرانتس كافكا أم توماس مان» ومن خلال الاستشهاد بآثار هذين الكاتبين، الى الانفصام الوجودي ما بين هاتين الثقافتين. ويرى انّ مؤلفات كافكا خالية من المعنى ونوع من الدعوة للاغتراب عن الذات.

بينما يقدم «مان» صورة حية وواضحة وحافلة بالمعاني في مجال التاريخ وعلم الوجود الاجتماعي والثقافي للإنسان الغربي، عسى ان يتخذها هذا الانسان وثيقة لحياته الحافلة بالمنعطفات(٨).

ما يميز لوكاش عن سائر الماركسيين، رغبته في البنى التحتية الثقافية. فالحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩، وظهور الفاشية والاستالينية، أكدا للمفكرين الغربيين على وجود تعارض ذاتي بين الرأسمالية والشيوعية وبين القيم الانسانية.

من جانب آخر، عملت المجازر التي ارتكبها النظام الفاشي الألماني، وما تعرض له أصحاب الفكر في روسيا من محاكمة ونفي واعدام في عهد ستالين، على الاساءة الى المزاعم الغربية بالايمان بالانسان. وانبرى بعد الحرب عدد كبير من المفكرين لانتقاد الشيوعية والرأسمالية على حد واحد.

ضمن هذ الاطار، لعب طيفان فكريان دوراً مهماً في نقد الحضارة الغربية:

تمثل الطيف الأول بمدرسة فرانكفورت بوجوهها الأصلية الثلاثة: تيودور ادورنو، وماكس هوركهايمر، وهربرت ماركوزه. وظهرت هذه المدرسة خلال فترة تسلط النازية على المانيا. وأصحاب هذه المدرسة يساريون ساخطون على الشيوعية والفاشية معاً. ولذلك يمكن تسميتهم بالخط الثالث. أهم مؤلفات مفكري هذه المدرسة، كتاب «ديالكتيك التنوير» تأليف ادورنو وهوركهايمر، واللذين هاجما فيه الحضارة الغربية من الأساس. وعبّر هذان عن اعتقادهما بأن انسان

عصر الحداثة تخلى عن الأساطير القديمة، لكنه تشبث باسطورة اخرى هي العقلانية الآلية. فهما يران انّ هذه العقلانية اسطورة جديدة، وعنيفة، ومدمرة، تقود الناس نحو التجانس. اي انّ العقل الحديث عقل عجين بالقوة والقمع. ويعتقدان ـ على ضوء انتقادات نيتشه، وماركس، وفرويد، ووبر للرأسمالية والحداثة ـ انّ التنويرية انجاز القمعية الغربية الحديثة. ويصران على انّ الاستالينية والفاشية ثمرة طبيعية للأنظمة الايديولوجية كالشيوعية والرأسمالية، التي تعمل كنقيض في قلب المجتمع الغربي(٩).

كان هربرت ماركوزه يسعى للخلط بين الماركسية والفرويدية. وحاول في كتاب اروس والحضارة، من خلال استخدام المفهوم الفرويدي «قمع الغرائز» من جهة، والاغتراب عن الذات وفق التفسير الماركسي من جهة اخرى، التوصل الى النتيجة التالية وهي ان العالم الغربي حصر غرائز الانسان وجعلها ذات بعد واحد، وجعل الناس غرباء عن ذواتهم وقمع حاجاتهم الطبيعية.

انبرى ماركوزه في كتابه الآخر «الانسان ساحة واحدة» لأول مرة الى تقديم نقد جامع وواضح للرأسمالية الأمريكية، مشيراً الى نزعة نشر الحرب لدى الحكومة الامريكية التي تختفي خلف شعار نشر الرفاه؛ويكشف عن التناقض الجوهري للرأسمالية.

وقد عُرِف ماركوزه في الستينات،كمرشد للشباب الاوربي والأمريكي الساخط(١٠).

وتمثل الطيف الثاني، في الوجوديين وفي مقدمتهم: مارتين هيدغر،وجان بول سارتر.

كان هيدغر يعتقد انّ عالم الغرب الحديث، عالم تقني أساساً، وقد تخلى عن الفكر الحقيقي. ويرى انّ تساؤلات اساسية تتعلق بالوجود، والعدم، والميتافيزيقا أُسدل عليها ستار النسيان في العصر الحديث. فأصبحت التقنية تلعب دوراً باعتبارها الخطاب الغالب.

هيدغر يعتقد اننا كلما انحدرنا في منحدر عدم التفكير، سنكون قد استسلمنا لنوع من النسيان في مقابل الوجود الانساني، لذلك ينصح بالاهتمام بالحكمة الشرقية، ولهذا يُعدّ اول مفكر غربي يميل نحو الحكمة الشرقية(١١). وسعى احد تلامذته ويدعى هنري كوربن، لاستخدام اسلوبه المعرفي، للنفوذ الى الفلسفة الشرقية ـ الاسلامية، واخبار الغربيين بغربتهم الوجودية.

لربما يمكن ان يُعدّ جان بول سارتر، اول مفكر غربي سعى للمزج بين الماركسية والوجودية. وأخذ باحدى مقولات الماركسية الأساسية وهي العمل الثوري، وسلط الضوء عليها، وفق مفهوم الوجود الانساني. وناح باللائمة على الرأسماليةلعدم اهتمامها بالوجود الانساني، وطالب باتخاذ عمل ثوري بحقها.

وكشف عن وقوفه الى جانب توجيه الانتقاد للعنف المتزايد الذي تتميز به الحضارة الغربية، وذلك من خلال دعمه الواضح للحركات المناهضة للاستعمار في الجزائر وتضامنه مع اعتراضات الطلاب الثوريين في مايس ١٩٦٨ في فرنسا(١٢).

ماوراء الحداثة مفهوم وُجد ضد الشيوعية والرأسمالية. كما انه سعى من جانب لازالة التوهم الشيوعي الذي يتحدث عن انّ الشيوعية هي الحل الوحيد لانقاذ العالم، ولتوجيه الانتقاد من جانب آخر نحو القمع الخفي الذي تمارسه الرأسمالية

ما وراء الحداثة يتميز بالميزات التالية:

١ ـ النسبية وعدم الجزم في مضمار المعرفة.

٢ ـ تحطيم فكرة التطور كنواة اولى للنظام الرأسمالي.

٣ ـ عدم الوثوق بالايديولوجيات السياسية والاجتماعية، والاهتمام بالروايات المتناثرة.

٤ ـ انتقاد العولمة الحديثة والتأكيد على الهويتين القومية والثقافية.

٥ ـ الانحياز نحو انتقاد ماركس، ونيتشه، وفرويد، للعقلانية الآلية(١٣).

من أبرز وجوه ماوراء الحداثة: ميشيل فوكو، وجان فرانسوا ليوتار،وفردريك جيمسون، وجيل دلوز. فميشيل فوكو ـ فيلسوف وعالم نفساني فرنسي ـ يعتقد انّ

ثمة آصرة أساسية بين العلم والقوة. ويرى ان العلم ينشأ عن طريق انظمة القوة، من اجل ان يكون بمقدور القوة ممارسة القمع. ويؤكد على ان اسلوب التصدي لهذا الأمر، هو الاهتمام بالمجموعات الهامشية والفئات التي أُقصيت الى الهامش.

بما أنّ فوكو لا يثق بايديولوجيات كالشيوعية، لذلك يصل الى النتيجة التالية وهي انّ الطريق الوحيد للمقاومة هو المقاومة المحلية. ولديه اعتقاد بأنّ السجون، والمستشفيات، ودور المساكين،والجامعات، امكنة تعمل فيها روابط وعلاقات القوة، ولا يمكن القضاء عليها إلّا من خلال النضال المحلي(١٤).

جان فرانسوا ليوتار، يتخذ في فكرة «سياسة اقليات» التي ينادي بها فوكو، نواة لتحاليله، ويقصي الروايات الكبيرة، علّه يستطيع الدخول الى دائرة السياسة الراديكالية. وبدلاً من التأكيد على العالمية والعمومية، يقتنع بالمحلية والأقلية، في محاولة للتوصل الى نتائج افضل(١٥).

جان بودريار، يعتبر جميع مقولات وانجازات الحداثة، اموراً لا معنى لها، بل ومتقوضة من الاساس. وقد استخدم مفهوم «التظاهر» للتعبير عن الحضارة الغربية كي يدلل على خواء جميع مفاهيمها وقيمها. ولذلك يعتقد أنّ الشيء الوحيد الذي يصوِّر انّ هذه المفاهيم شبه حقيقية، هي وسائل الاعلام. وقد صرّح في عام ١٩٩١ بأنّ حرب الخليج الفارسي ليست سوى مكيدة اعلامية بُثَّتْ من خلال الهوائيات(١٦).

فردريك جيمسون ـ وهو ماركسي في عصر ماوراء الحداثة ـ يعتقد انّ ماوراء الحداثة منطق ثقافي رأسمالي متأخر، ويمثل آخر مراحل النظام العالمي الرأسمالي الذي ظهر مع النمو اللامحدود لبعض الشركات ذات الجنسيات المتعددة، وهي الشركات التي جعلت العالم يخضع لارادة الاشياء الاستهلاكية والبضائع التي تستعمل لمرة واحدة، وجعلت كل شيء بلا معنى ويدعو للسخرية(١٧).

جيل دولوز، يستعير من التحليل النفسي مفهوم إنفصام الشخصية ليقوم بتحليله في اعماق الحضارة الرأسمالية. ويرى مع الطبيب النفسي فيليكس غطاري

في كتاب «الضد أوديب» انّ المنفصمين أشخاص تمردوا على قـواعـد الرأسمالية واصطبغوا بصفة ثورية. ويرى كذلك انهم قد انفصلوا عن مركزية الرأسماليين من اجل تقديم تجربة اخرى للحياة والتي تُعد ثـورة بـذاتهـا، لأنهـم لا يـنسجمون بالأساس مع مفردات الحداثة الكـبرى مـثل العـقل، والتـقنية، والايـديولوجية وغيرها. انه يرفض بالأساس اية مركزية في الفكر الحديث لبُعده القمعي،ويطالب بفكر غير مركزي ومبعثر(١٨).

٢ ـ نقد الحضارة الغربية من قبل المفكرين الايرانيين والعرب

انتشار فكرة فصل الدين عن السياسة (العلمانية) من جهة، وظـهور الخـطاب الاستعماري من جهة اخرى خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، قدّم صورة ثنائية عن الغرب الى الشرقيين. فالشرقيون ـ لاسيما العالم الاسلامي ـ اتخذوا في مقابل هذه الصورة موقفاً دفاعياً بشكل تلقائي، لأنّ الغرب عقد العزم على مهاجمة المفردات الثقافية والقيمية الشرقية من اجل اخضاع الشرق وجعله مرتبطاً بعجلته.

في مقابل هذه الهجمة الغربية المنتظمة، قرر المسلمون الانطلاق لاحياء السنن والحصيلة التراثية الدينية والوطنية. فانبرى كثير من المصلحين في القرن العشرين للقيام بعملية الاحياء والاصلاح في محاولة جادة للوقوف بوجه الغزو الغربي.

في ايران جرت عملية ادانة الغرب ونقده بشكل مـنتظم ومـنسجم، فيالعـهد البهلوي. وكان من رواد تلك العملية خلال هذا العهد كل من: السيد فخر الدين شادمان، والسيد أحمد فرديد، وجلال آل احمد. ويمكـن ان يُـعدّ هـؤلاء الثـلاثة مهندسي خطاب «التغرب» في ايران.

السيد فخر الدين شادامان (١٩٠٧ ـ ١٩٦٧م) الذي كان قد تربى على النظام التربوي القديم والجديد، أصدر أهم مؤلفاته في عام ١٩٤٧ تحت عنوان «الاحتلال الثقافي». واكد انّ على ايران اذا ارادت ألا تخضع لسـيطرة الحـضارة الغـربية، ان تسعى عن رغبة وذكاء لتجعل تلك الحضارة متعلقة بها، وهذا لا يمكن ان يتحقق

إلّا من خلال اللغة الفارسية التي يشترك فيها جميع الايرانيين وتُعدّ تجلياً لعقل الأجداد(١٩). ولم يستمر هذا الخطاب القومي لأنه أهمل نهائياً الفكر الديني للايرانيين.

السيد أحمد فرديد (١٩١٢ ـ ١٩٩٤م)، تربى هو الآخر تحت نظامين تعليميين: قديم وحديث. ويُعدّ اول مفكر ايراني درس بدقة وعمق الفلسفة الغربية المعاصرة، لاسيا آراء مارتين هيدغر. لذلك انبرى تحت تأثير هيدغر لنقد الحضارة الغربية فلسفياً. ولديه اعتقاد بأن الانسان ـ ايّ انسان ـ يتميز بثلاثة أبعاد عادة: بعد علمي، وبعد فلسفي، وبعد معنوي. ورغم انّ البعدين الاول والثاني لديهما مكانة مرموقة في النهج الفكري الغربي، لكنّ البعد الثالث غائب وصامت.

يصل فرديد بعد ذلك الى النتيجة التالية وهي: لابد من تجاهل الغرب والاعراض عنه ان من حيث علم الوجود، او من حيث اسلوب الحياة. كما يقترح معرفة كُنه الفلسفة الغربية من اجل مجابهة الغرب، ويرى انّ معرفة الآخر شرط ضروري لمعرفة الذات(٢٠).

جلال آل احمد (١٩٢٣ ـ ١٩٦٩م) ـ الذي ينحدر من اسرة دينية ـ هبّ لتسليط الضوء على مفهوم التغرب من منظار اجتماعي وسياسي. وألّف كتاب «التغرب» عام ١٩٦٢ الذي أقبل عليه المفكرون الايرانيون على مدى عدة عقود. ويُعدّ هذا الكتاب اول رسالة شرقية أماطت اللثام عن وضع الشرق في مقابل الغرب، ووصفت الشرق بأنه ذو رسالة ذات قيمة اجتماعية عالمية(٢١).

آل احمد يعتقد ان الايرانيين عجزوا عن الاحتفاظ بشخصيتهم الثقافية ـ التاريخية في مواجهة الماكنة وغزوها الجبري، فاضمحلوا وأخذوا من الغرب صورته فقط.

وأشار آل احمد لأول مرة الى القوة الاجتماعية التي يشكلها علماء الدين، واكد انه اذا سار علماء الدين والمثقفون معاً، فسيحققون نتائج ايجابية مؤثرة في النضال الاجتماعي. ويمكن القول بأنه أجاز ولو على سبيل التلميح الدمج بين التجديد

والتقليد، واستحثهما معاً للتحرك في ميدان الكفاح الاجتماعي(٢٢).

يُعدّ الامام الخميني، أول عالم ديني قدّم الاسلام في قالب ايديولوجية سياسية، بديلاً عن الغرب، ووضعه في مواجهة الفكر الغربي. ونظراً لما كان يتميز به الامام الخميني من معرفة ووضوح بالنهج الاسلامي، ودعوته لمختلف طبقات الشعب لمجابهة الغرب والنظام العميل في ايران، فقد حوّل النموذج الذي اقترحه آل أحمد ـ أي مساهمة علماء الدين والمثقفين معاً في النضال الاجتماعي ـ الى واقع عملي. فاستطاع من خلال تعبئة الجماهير سياسياً، ان يفجر أول ثورة دينية في العصر الحديث. وهي الثورة التي ألغت المعادلة التكرارية «الثورة = التطور = التحرر من قيد الدين»، ونجح في رفع راية الدين من جديد(٢٣).

ان التجديدية الاسلامية استطاعت تحت مظلة الأفكار الثورية للامام ان تتجذر وتزهر وتتفتح أزهارها عن كثير من المفكرين، ومن بينهم علي شريعتي (١٩٣٣ ـ ١٩٧٧م) الذي ولد في اسرة متدينة، وتخرج من فرنسا في فرع علم الاجتماع. وكان يبحث عن قراءة جديدة للاسلام يتسلّح بها المسلمون في مواجهة الغرب.وقد طرح أفكاره الأساسية في كتاب «العودة الى الذات»، وأكدفي هذ الكتاب على انّ العودة الى الذات عند الايرانيين لا تعني العودة الى ايران ما قبل الاسلام، وانما العودة الى الجذور الاسلامية.

يعتقد شريعتي انّ الأنماط المتفاوتة بين الشرق والغرب تؤدي الى ظهور خصوصيات متفاوتة ايضاً. فنجد في الغرب خصوصيات من قبيل العقلية،والمادية، والوضعية، والنفعية، بينما نجد في الشرق الصفات والسمات الملكوتية، والالهية، والقيم الاخلاقية المعنوية. وعلى هذا الاساس انطلق الغرب من حيث علم الوجود خلف الواقع القائم، بينما يبحث الشرق عن الحقيقة التي ينبغي ان توجد(٢٤).

في اعقاب انتصار الثورة الاسلامية نجحت ثلاثة تيارات في تغذية نظام حكم الجمهورية الاسلامية الفتية، وهي: التيار المعارض للتغرب والذي راده شادمان وفرديد وآل احمد، وتيار احياء الشريعة الاسلامية الذي تبنّاه الامام الخميني،

وتيار العودة الى الذات الذي دعا اليه علي شريعتي. ولاشك في آنّ التيار الثاني كان له نفوذ اكبر على ساحة الواقع والعمل سواء على الصعيد السياسي او على الصعيد الثقافي، وتبلور المجتمع وفق معالمه وأطروحاته.

في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أبدى المفكرون العرب الذين يؤلفون القسم الأعظم من مفكري العالم الاسلامي، ردود فعل تجاه الغزو الغربي الثقافي والسياسي. ويمكن ملاحظة ردود الفعل هذه ضمن خمسةأبعاد:

١ ـ التباين القومي: بيّن عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ ـ ١٩٠٢) مشاعر المسلمين المناهضة للغرب على أساس الخصوصيات القومية. فكان يعتبر الغربيين ماديين، وانتقاميين، وأصحاب اطماع، وطلاّب مال، بينما وصف الشرقيين بأنهم اهل ادب وحياء، وأصحاب روح لطيفة(٢٥).

٢ ـ التفوق الثقافي: ذهب بعض المفكرين العرب الى اعتبار اسلوب الحياة عند الشرقيين أفضل بكثير من اسلوب حياة الغربيين. ودعا أحدهم الشرقيين الى عدم تقليد الغربيين لأنّ ذلك يساعد الغربيين على تحقيق أهدافهم السياسية واهانة الشعوب الشرقية والسيطرة عليها اقتصادياً ومالياً، فضلاً عن الهيمنة السياسية والثقافية(٢٦).

٣ ـ العدوانية الغربية: يعتقد الكواكبي انّ الغربيين يحملون روح العدوان ويسعون الى نهب خيرات وثروات الشعوب الاخرى، ويشعرون انهم افضل من غيرهم. ولذلك يصف الامبريالية الغربية بأنها مظهر للوحشية المتأصلة في الطبع الغربي(٢٧).

٤ ـ سوء نية الغرب: فضلاً عن اطماع الغرب السياسية والاقتصادية، فبما انه ثقافة ذات منحى تسلطي، لذلك فانه يدمّر وينسف كل شيء يقف في طريقه. فالغرب لا يكبل الشعوب فقط، وانما يزعزع ركائز الحياة ايضاً.

٥ ـ الحضارة الكاذبة: هل الغرب متحضر حقاً؟ يعتقد أحد المفكرين العرب ان فكرة الحرية التي يطرحها الغربيون تفرق بين الغربيين والشرقيين، والمسلمين

والنصارى، والبروتستانت والكاثوليك، لذلك ينبغي رفض مثل هذه الفكرة(٢٨).

يعد الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، اول مفكر عربي حدّد ضوابط دقيقة لاحياء الاسلام. ويتحدث عن أربع مراحل رئيسية لعملية الاحياء: الاولى، مرحلة تحرير الفكر من أغلال الاستدلال التقليدي؛ الثانية، مرحلة الفهم الصحيح للدين من خلال العودة الى الجذور الاولى للاسلام؛ الثالثة، مرحلة، البحث عن الجذور الاولى للاسلام في القرآن والسنة، وليس في الفرق وسلسلة زعماء ورجال الدين؛ الرابعة، مرحلة ايجاد معيار عقلاني لتفسير الاسلام، مع ضرورة انبثاق هذه العقلانية من القرآن والسنة(٢٩).

هذه المراحل الأربع التي اقترحها عبده، كانت على الصعيد السياسي عبارة عن ردة فعل مناهضة للغرب، فضلاً عن كونها حركة اصلاحية تحاول تقديم تفسير عقلي لأسباب انحطاط الشرق، وتفوق الغرب، ومفهوم التضامن في العالم الاسلامي. ولذلك ظهرت في شكل ايديولوجية سياسية ـ اجتماعية، تحاول الابتعاد عن الايديولوجيات الغربية السائدة كالاشتراكية، والليبرالية، والقومية.

القضية المهمة التي كانت تجعل من الصعب حدوث حالة انسجام بين الغرب والشرق، هي انّ الحضارة في الغرب قد ظهرت تدريجياً، وحينما ظهرت آثار هذه الحضارة الجديدة في الشرق بدون مقدمة وعلى عجل، اصطدمت بالتقاليد والقيم الدينية والوطنية، فوفرت مقدمات التضاربات والاصطراعات الشديدة(٣٠).

تلك الاصطراحات التي فُرضت على الشرق باسم الحرية والديمقراطية، ظهرت في القرن العشرين على شكل حركات اسلامية ووطنية مناوئة للغرب، ومطالبة بالحرية والديمقراطية ولكن ليس بالشكل الغربي فكان عالم الشرق ـ لاسيما المسلمين ـ يبحث عن هذه المفاهيم في قيمه ومفاهيمه التقليدية. ويقول أحمد علي سعيد (ادونيس) ـ الشاعر والمفكر العربي المعاصر ـ في الحضارة الغربية: لم يعد بوسعنا الايمان باوربا. ولم يعد بوسعنا الايمان بنظامها السياسي او بفلسفاتها. فقد تآكلت بنيتها الاجتماعية وروحها(٣١).

هوامش الباب الثالث:

١ ـ جان بودريا وآخرون، تضارب العلائم، تنقيح ماني حقيقي، طهران، ١٩٩٩، ص ٢٠.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٢٣٧.

٣ ـ رضا النجفي، «نيتشه وتقييم الغرب»، الغـرب، ومـعرفته، طـهران، سروش، ١٩٩٩، ص ٢٤.

٤ ـ جني تايشمن وغراهام وايت، الفلسفة الاوربية في العصر الحـديث، تـرجمـة سـعيد حنائي كاشاني، طهران، ٢٠٠٠، ص ١١٤.

٥ ـ سيغموند فرويد، مساوئ الثقافة، ترجمة اميد مـهرجـان، طـهران، ٢٠٠٣، ص ١٣١ و١٣٣ و١٣٤.

٦ ـ كريستيان فلاكاميني، تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، ترجمة باقر بـرهام، طـهران، ٢٠٠١، ص ١٣٥.

٧ ـ هربرت ماركوزه، «التصنيع والرأسمالية في آثار ماكس وبر»، ترجمة هالة لاجوردي، ارغنون، العدد ١١ و١٢، ١٩٩٦، ص ٣٣١ ـ ٣٣٤.

٨ ـ امري جورج، جورج لوكاتش، ترجمـة عـزة الله فـولادوند، طـهران، سمـر، ١٩٩٣، ص ٩٧ ـ ١٠٠.

٩ ـ راجع: مراد فرهاد بور «مضامين وتركيبة الديالكتيكية التنويرية»، ارغـنون، العـدد ١١ و١٢، ١٩٩٦.

١٠ ـ هـ ستيورات هيوز، هرب الفكرة الاجتماعية، ترجمة عـزة الله فـولادوند، طـهران، ١٩٩٩، ص ٢٠٦ و٢١٠.

١١ ـ مارتين هيدغر، فلسفة التكنولوجيا، ترجمة شابور اعتماد، طهران، ١٩٩٨، ص ٤٦.
١٢ ـ جوديت باتلر، جان بول سارتر، ترجمة خشايار ديهيمي، طهران، ١٩٩٦، ص ٤٨ـ٥٢.
١٣ ـ رامين جهانبكلو، الحداثة، والديمقراطية، والمثقفون، طهران، ١٩٩٩، ص ٦٣.
١٤ ـ مايكل بين، ثقافة الفكر النقدي، ترجمة بيام يزدانجو، طهران، ٢٠٠٣، ذيل «فوكو».
١٥ ـ نفس المصدر، ذيل «ليوتار».
١٦ ـ نفس المصدر، ذيل «بودريار».
١٧ ـ نفس المصدر، ذيل «جيمسون».
١٨ ـ نفس المصدر، ذيل «دلوز».
١٩ـ السيد فخر الدين شادمان، «الحضارة الغربية»، طهران، ١٩٤٧، ص ٢٣.
٢٠ ـ مهرزاد بروجردي، الثقافة الايرانية والغرب، ترجمة جمشيد شيرازي، طهران، ١٩٩٩، ص ١٠٧ـ١٠٨.
٢١ ـ نفس المصدر، ص ١١٠ ـ ١١١.
٢٢ ـ جلال آل احمد، التغرّب، طهران، ١٩٦٥، ص ٢٨؛ نفس المؤلف، في خدمة وخيانة المثقفين، طهران، ١٩٧٨، ج ٢، ص ٥٢.
٢٣ ـ هشام جعيط، ازمة الثقافة الاسلامية، ترجمة غلام رضا تهامي، طهران، ٢٠٠٢، ص ١٠٥.
٢٤ ـ علي شريعتي، من اين نبدأ؟ ج ٢٠، ١٩٨١، ص ٢٨٢.
٢٥ ـ عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، ترجمة عبد الحسين قاجار، بجهود صادق سجادي، طهران، ١٩٨٥، ص ١٠٠.
٢٦ ـ هشام شرابي، المثقفون العرب والغربيون، ترجمة عبد الرحمن عالم، طهران، ١٩٩٠، ص ١١١.
٢٧ ـ عبد الرحمن الكواكبي، سابق، ص ١٣٥.

٢٨ ـ هشام شرابي، سابق، ص ١١٢ ـ ١١٣.

٢٩ ـ نفس المصدر، ص ٤٤ ـ ٤٥.

٣٠ ـ احمد امين، رواد الحداثة المسلمون في العصر الحديث، ترجمة حسن يوسفي اشكوري، طهران، ١٩٩٧، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

٣١ ـ هشام شرابي، سابق، ص ١٥٢.

الفهرس